Wenham, David

Paulus Jünger Jesu oder Begründer des Christentums?

Paderborn ; München [u.a.] 1999

David Wenham

PAULUS

Jünger Jesu oder Begründer des Christentums?

Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von

Ingrid Proß-Gill

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

Umschlagabbildung: Escalante, Die Bekehrung des Heiligen Paulus

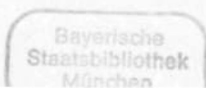
Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Wenham, David:
Paulus: Jünger Jesu oder Begründer des Christentums? /
David Wenham. Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen
von Ingrid Proß-Gill. –
Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1999
ISBN 3-506-79725-5

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Regensburg

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier ∞ ISO 9706

Printed in Germany
Satz: Rhema – Tim Doherty, Münster
Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn
ISBN 3-506-79725-5



Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur englischen Ausgabe XIII

Vorwort zur deutschen Ausgabe XV

Abkürzungen XVII

1 Einführung: Die Jesus/Paulus-Frage

Der Textbefund – und die Probleme 3
Jesustradition bei Paulus 3
Zwei Evangelien oder nur eines? 6
Warum dieser Punkt so wichtig ist 8
Die Legitimität des paulinischen und des traditionellen Christentums 8
Der christliche Glaube 8
Die Überlieferungsgeschichte der Evangelien 10
Einheit, Vielfalt und Inspiration der Schrift 11
Ist die Jesus/Paulus-Frage überhaupt lösbar? 12
Die Hauptprobleme 12
Ein toter Punkt? 13
Rahmen und Schwerpunktsetzung dieses Buchs 14
Zur Gliederung 18
Prämissen und methodologische Überlegungen 18
Inhalt und Struktur dieses Buchs 28

2 Das Reich Gottes

I. Theologischer Vergleich von Jesus und Paulus 31

Jesu Verkündigung des Gottesreichs 31
Das Thema der Erfüllung 33
Weg mit der Regierung! 37
Jesus als Heiler und Versöhner 39
Schon und noch nicht 43
Eine Zeit des Feierns 44
Das Evangelium bei Paulus 45
Jesus Christus als der Gekreuzigte 45

Die Erfüllung der Verheißungen ... 46
Jetzt ist der Tag des Heils! ... 47
Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ... 48
Versöhnung ... 53
Die Misere des Menschen ... 57
Der Glaube ... 60
Schon und noch nicht ... 62
Fazit des theologischen Vergleichs ... 63

II. Paulus und die Jesustradition ... 64

Die Worte vom Reich Gottes ... 64
Paulus zum Reich Gottes ... 65
Argumente für eine Verbindung zur Lehre Jesu ... 66
Warum Paulus die »Reich Gottes«-Terminologie so selten verwendet ... 70
Andere Begriffe bei Paulus ... 72
1. Korinther 13,2 f.; 13,13 ... 73
Der bergeversetzende Glaube ... 73
Die Geheimnisse des Gottesreichs ... 74
Alles den Armen geben ... 75
Glaube, Hoffnung, Liebe ... 77
Das rettende Wort: Anklänge an das Gleichnis vom Sämann ... 78
Menschliche Überlieferungen und die Reinheit des Herzens ... 81
Verborgenes und Sichtbares ... 81
Reine und unreine Speisen ... 83
Fazit: Paulus und die Jesustradition ... 87

Exkurse ... 88

Exkurs 1: Neuere Deutungen der jesuanischen Lehre vom Reich Gottes ... 88
Exkurs 2: Jesus, Johannes der Täufer und Qumran ... 89
Exkurs 3: Eine mögliche Erklärung für Lukas 7,28–35 ... 92

3 Wer ist Jesus?

I. Theologischer Vergleich von Jesus und Paulus ... 94

Wie verstand Jesus sein eigenes Amt? ... 94
Jesus als Messias ... 95
Jesus als Menschensohn ... 98
Jesus als Sohn Gottes ... 101
Das paulinische Jesusverständnis ... 104

Jesus als Sohn Gottes 105
Jesus als Mensch 107
Jesus als der Christus 108
Jesus als der Herr 109
Fazit des theologischen Vergleichs 111

II. Paulus und die Jesustradition 112

Abba 113
Maranatha und Jesus als der Herr 113
Menschensohn und Adam 114
»Ich preise dich, Vater ...« 117
Sprachliche Parallelen 117
Konzeptionelle Parallelen 118
Die Korinther und die Jesustradition 119
Der christologische Spruch (Matthäus 11,27/Lukas 10,22) 120
Das Gleichnis von den bösen Winzern 122
Fazit: Paulus und die Jesustradition 123

4 Das Kreuz

I. Theologischer Vergleich von Jesus und Paulus 125

Jesus und sein Tod 125
Sah Jesus seinen Tod voraus? 125
Warum Jesus hingerichtet wurde 126
Jesu eigene Auffassung 128
Wie Paulus Jesu Tod verstand 133
Eschatologie und Erfüllung 133
Menschliche Sündhaftigkeit und göttliche Gnade 134
Die Erlösung 135
Sühne mit seinem Blut 136
Mit Christus sterben 138
Fazit des theologischen Vergleichs 139

II. Paulus und die Jesustradition 141

Das Abendmahl 141
Die Taufe in den Tod 143
Die synoptischen Texte 144
Die Taufe in den Tod bei Paulus 145
Fazit: Paulus und die Jesustradition 148

5 Jesus und die Gemeinde

I. Theologischer Vergleich von Jesus und Paulus ... 149

Jesus, das Judentum und die Mission der Kirche ... 149
Die apostolische Mission ... 149
Die Zwölf ... 150
Die verlorenen Schafe des Hauses Israel ... 151
Die Kirche ... 152
Der Tempel ... 154
Die Heiden ... 160
Juden, Heiden und die Gemeinde bei Paulus ... 162
Zuerst den Juden, aber ebenso den Griechen ... 162
Der Tempel des heiligen Geistes ... 164
Die Gemeinde »in Christus« und als »Leib« ... 165
Fazit des theologischen Vergleichs ... 171

II. Paulus und die Jesustradition ... 171

Die Aussendungsrede ... 172
1. Korinther 9 ... 172
Andere relevante Stellen bei Matthäus ... 177
Zusammenfassung und Fazit ... 179
Die Zwölf und Petrus ... 180
Der Tempel Gottes ... 185
Die Gemeinde als Tempel ... 185
Der Christ als Tempel ... 186
Korporativer und individueller Tempel ... 188
Das rechte Verhalten in der Gemeinde ... 189
Fazit: Paulus und die Jesustradition ... 191

6 In Liebe leben

I. Theologischer Vergleich von Jesus und Paulus ... 193

Die Ethik Jesu ... 193
Die Forderung nach Vollkommenheit ... 193
Jesu »liberale« Einstellung ... 195
Jesus und das Gesetz ... 196
Das christliche Leben bei Paulus ... 201
Das Gesetz ... 202
Geist und Fleisch ... 207
Liebe in Gemeinde und Gesellschaft ... 210
Die Stellung der Christologie ... 216

Fazit des theologischen Vergleichs 216

II. Paulus und die Jesustradition 217

Die Ehe 217
Die Scheidung 217
Ein Fleisch 219
Ehelosigkeit 220
Feinde, Außenstehende und die Obrigkeit 225
Böses mit Gutem vergelten 225
Kein Widerstand gegen Cäsar 227
Salz der Erde und Licht der Welt 228
Liebt einander! 229
Nächstenliebe als Erfüllung des Gesetzes 229
Die Liebe zum anderen: das Gesetz Christi 230
Rücksicht auf die Schwachen 235
Der Themenkreis des Dienens 239
Das Schwören 243
Fleisch und Geist 245
Die Taten des Leibes töten 245
Fleisch und Geist 247
Fazit: Paulus und die Jesustradition 252

Exkurse 253

Exkurs 1: Die Worte zur Scheidung bei den Synoptikern 253
Exkurs 2: Galater 3,28 und die Taufe 255
Exkurs 3: Die »Liebt eure Feinde«-Traditionen in Matthäus 5,38–48/ Lukas 6,27–36 257
Exkurs 4: Andere mögliche Anklänge an Matthäus 5,38–48/ Lukas 6,27–36 258

7 Das zukünftige Kommen des Herrn

I. Theologischer Vergleich von Jesus und Paulus 260

Die Lehre Jesu 260
Die Rettung des Gottesvolks 260
Das Endgericht 261
Nahe, und doch … 265
Das Leben in der Zwischenzeit 267
Die paulinische Zukunftssicht 268
Der Tag ist nahe 268
Vor dem Kommen des Herrn 269

An jenem Tag . . . 272
Fazit des theologischen Vergleichs . . . 273

II. Paulus und die Jesustradition . . . 274

1. Thessalonicher 4 und 5 . . . 274
Das »Wort des Herrn« (1 Thess 4,15) . . . 274
Der Dieb in der Nacht . . . 276
Schlafen und Wachen . . . 277
Knechte, Diener und Verwalter . . . 281
Das plötzliche Kommen des Herrn . . . 282
2. Thessalonicher 2 . . . 284
Laßt euch nicht verwirren oder verführen! . . . 285
Vor dem Ende muß ein schreckliches Ereignis eintreten . . . 286
Trügerische Zeichen und Wunder . . . 287
1. Thessalonicher 2,15f. . . . 287
Die Sprüche in Matthäus 23,29–38/Lukas 11,47–51 . . . 288
Der Zorn in 1. Thessalonicher 2,16 und Lukas 21,23 . . . 289
Der Aufruf zum Leiden . . . 293
Fazit: Paulus und die Jesustradition . . . 295

Exkurse . . . 296

Exkurs 1: Die eschatologischen Gleichnisse . . . 296
Exkurs 2: Die Posaune . . . 298
Exkurs 3: Das »Wort des Herrn« in 1. Thessalonicher 4,15 . . . 299
Exkurs 4: Ist Lukas 21,34–36 von 1. Thessalonicher 5,3–8 abhängig? . . . 300
Exkurs 5: Das Maß der Sünden vollmachen . . . 302

8 Leben und Amt Jesu

Die Geburt Jesu . . . 304
Taufe und Versuchung Jesu . . . 309
Wußte Paulus von der Taufe Jesu? . . . 309
Die Taufe Jesu und die christliche Taufe . . . 311
Die Versuchung . . . 313
Amt, Wunder und Lebensstil Jesu und der Apostel . . . 315
Die Wunder Jesu . . . 315
Lebens- und Amtsstil Jesu . . . 318
Die Verklärung . . . 321
2. Korinther 3,1–4,6 . . . 321
Andere Beobachtungen . . . 323
Die Passion . . . 326
Jesu Auferstehung und Erhöhung . . . 329

1. Korinther 15,3–9 und die Auferstehungsberichte in den Evangelien ... 329
Die Erhöhung Jesu ... 333
Fazit ... 333

9 Die Jesus/Paulus-Frage

Zusammenfassung von Kapitel 2–8 ... 335
Die jesuanische und die paulinische Theologie ... 338
Übereinstimmungen ... 338
Unterschiede ... 339
Jesustraditionen, die Paulus kannte ... 342
Sehr wahrscheinliche Verbindungen (und verwandtes Material) ... 343
Andere wahrscheinliche Verbindungen ... 344
Plausible Verbindungen ... 346
Evangelientraditionen, die Paulus kannte ... 346
Die Verwendung der Tradition bei Paulus ... 352
Wie und wo Paulus sie benutzt ... 352
Woher Paulus sein Wissen über Jesus hatte ... 355
Wie Paulus zur Jesustradition stand ... 357
Warum Paulus so selten vom Leben und Wirken Jesu spricht ... 362
Jünger Jesu oder Begründer des Christentums? ... 368
Exkurs: Die Form des paulinischen »Evangeliums« ... 369

Bibliographie ... 371

Register moderner Autoren ... 385

Bibelstellenregister ... 388

Sachregister ... 405

Vorwort zur englischen Ausgabe

Als ich einer Freundin erzählte, daß ich an diesem Buch arbeitete, sah sie mich nachdenklich an und sagte dann: »Ich finde Paulus schwierig!« Sie spricht für viele, und ich hoffe, daß Paulus durch dieses Buch für sie alle etwas leichter verständlich wird. Ich beschäftige mich schon seit Jahren mit der Jesus/Paulus-Frage und habe eine Reihe teils sehr stark fachwissenschaftlicher Untersuchungen zu diesem Thema verfaßt. Nun möchte ich versuchen, die Jesus/Paulus-Frage einem breiteren Publikum zu erschließen. Mir ist bewußt, daß das bedeutet, zwei Herren gleichzeitig zu dienen - indem ich mich an ein breiteres Publikum wende, mich aber gleichzeitig mit Problemen der wissenschaftlichen Diskussion befasse -, und das hat sich als schwierig erwiesen. Ich hoffe, daß dieses Buch trotzdem für eine große Leserschaft von Interesse sein wird.

Zu seinem Entstehen haben viele Menschen beigetragen. Mein besonderer Dank gilt Michael Thompson, Paula Gooder, Peter Ensor und Idicheria Ninan, die das Manuskript gelesen, Verbesserungsvorschläge gemacht und mir viele wertvolle Hinweise gegeben haben. Außerdem möchte ich dem Direktor von Wycliffe Hall und meinen Kollegen danken, die mir 1993 einen Forschungsurlaub ermöglicht haben, in dem ich das Buch abschließen konnte. Auch meiner Familie - vor allem meiner Frau Clare, die mir eine unermüdliche Stütze war - verdanke ich sehr viel.

Wycliffe Hall, Oxford

Vorwort zur englischen Ausgabe

Als ich einer Freundin erzählte, daß ich an diesem Buch arbeitete, sah sie mich nachdenklich an und sagte dann: »Ich finde Paulus schwierig«. So spricht für viele, und ich hoffe, daß Paulus durch dieses Buch für sie alle etwas mehr verständlich wird. Ich beschäftige mich schon seit Jahren mit der Jesus/Paulus-Frage und habe eine Reihe sehr stark fachwissenschaftlicher Untersuchungen zu diesem Thema verfaßt. Nun möchte ich versuchen, die Jesus/Paulus-Frage einem breiteren Publikum zu erschließen. Mir ist bewußt, daß das bedeutet, zwei Herren gleichzeitig zu dienen – indem ich mich an ein breiteres Publikum wende, mich aber gleichzeitig mit Problemen der wissenschaftlichen Diskussion befasse –, und das hat sich als schwierig erwiesen. Ich hoffe, daß dieses Buch trotzdem für eine große Leserschaft von Interesse sein wird.

Zu seinem Entstehen haben viele Menschen beigetragen. Mein besonderer Dank gilt Michael Thompson, Paula Gooder, Peter Ensor und Andrew Nelson, die das Manuskript gelesen, Verbesserungsvorschläge gemacht und mir viele wertvolle Hinweise gegeben haben. Außerdem möchte ich dem Direktor von Wycliffe Hall und meinen Kollegen danken, die mir 1999 einen Forschungsurlaub ermöglicht haben, in dem ich das Buch abschließen konnte. Auch meiner Familie – vor allem meiner Frau Claire, die mir eine unermüdliche Stütze war – verdanke ich sehr viel.

Wycliffe Hall, Oxford

Vorwort zur deutschen Ausgabe

Die Jesus/Paulus-Frage, auch von vielen bedeutenden deutschen Neutestamentlern dieses Jahrhunderts behandelt, hat in jüngerer Zeit nicht mehr im Zentrum der wissenschaftlichen Auseinandersetzung gestanden. Die Theorie einer früheren Forschergeneration, daß Paulus stark von Jesus abhängig sei, hat sich nach Meinung vieler Wissenschaftler nicht eindeutig beweisen lassen. Ihr wurde entgegengestellt, daß der historische Jesus und seine Traditionen für die paulinische Theologie nicht besonders wichtig gewesen seien.

Diese weit verbreitete Auffassung möchte ich hier hinterfragen. Manche Leser könnten meine Behandlung dieses Themas demnach als Rückkehr zu einem altmodischen, in Verruf geratenen Ansatz abtun wollen. Ich hoffe aber, daß die meisten meinem Buch aufgeschlossen gegenüberstehen werden, und zwar aus mindestens drei Gründen: Erstens, weil es in diesem Zusammenhang durchaus noch unbeantwortete Fragen gibt, auch wenn manche bezweifeln mögen, daß man zum Thema der Jesustradition bei Paulus noch viel Erhellendes sagen kann.

Zweitens müssen Fragen, die schon als geklärt galten, heute durchaus wieder als offen betrachtet werden. In den letzten Jahren haben sich im Hinblick auf Jesus wie auf Paulus viele neue Perspektiven eröffnet, und zu untersuchen, ob das Verhältnis zwischen den beiden dadurch in einem neuen Licht erscheint, dürfte sich lohnen. Beispielsweise bin ich der Ansicht, daß das synoptische Problem (wegen des so schwierigen Faktors der mündlichen Überlieferung in der Urkirche) fast unlösbar ist, daß aber trotzdem viele Fragen zur Geschichte der Evangelientraditionen neu aufgerollt werden sollten und dabei auch das Zeugnis des Paulus aufs neue untersucht werden muß. Deutsche Wissenschaftler wie P. Stuhlmacher, C. Wolff, R. Riesner und auch K. Berger in seiner *Theologiegeschichte des Urchristentums* haben bereits begonnen, sich wieder mit diesen Problemen zu beschäftigen.

Drittens rührt mein eigenes Interesse an diesem Thema von der eingehenden Beschäftigung mit bestimmten Traditionen der Evangelien (insbesondere den eschatologischen Traditionen von Mk 13 und ihren Parallelen) und der Paulusbriefe (insbesondere der Thessalonicherbriefe), bei der mir aufgefallen ist, daß nur wenige Wissenschaftler die Verbindungen zwischen diesen Traditionen erkannt – geschweigen denn angemessen erklärt – haben. Ich hoffe daher, daß auch die Leser, die die hier von mir präsentierte Grundthese nicht akzeptieren, zumindest die Analyse einzelner Stellen nützlich finden werden.

Das vorliegende Buch soll ohnehin eher zu Diskussionen anregen; ich verstehe es nicht als endgültige Darstellung. Obwohl ich von der Grundrichtung und der kumulativen Beweiskraft der vorgebrachten Argumente überzeugt bin, kann man meine Vorschläge und Schlußfolgerungen sicher hier und da angreifen. Der behandelte Themenbereich ist bewußt sehr weit gefaßt, und ich berühre viele wichtige und umstrittene Fragen. Mir ist klar, daß ich nicht allen diesen Fragen in vollem

Umfang gerecht werden kann, zumal ich mit den zahllosen Büchern und Aufsätzen, die sich mit ihnen beschäftigen – nicht zuletzt auch (und gerade) den deutschsprachigen –, nur in begrenztem Umfang vertraut bin. Ich hoffe aber, daß das durch die Nützlichkeit des hier zusammengetragenen Materials und die Schlüssigkeit meiner Argumentation aufgewogen wird!

Wycliffe Hall, Oxford Dezember 1998

Abkürzungen

AB	Anchor Bible
AT	Altes Testament
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
BNTC	Black's New Testament Commentaries
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
Did	*Didache*
EQ	*Evangelical Quarterly*
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
EÜ	Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift
GNB	Good News Bible
Gospel Perspectives	
	I R. T. France und D. Wenham, Hrsgg., *Gospel Perspectives I* (Sheffield, 1980).
	III R. T. France und D. Wenham, Hrsgg., *Gospel Perspectives III: Studies in Midrash and Historiography* (Sheffield, 1983).
	5 D. Wenham, Hrsg., *Gospel Perspectives 5: The Jesus Tradition Outside the Gospels* (Sheffield, 1985).
	6 D. Wenham und C. L. Blomberg, Hrsgg., *Gospel Perspectives 6: The Miracles of Jesus* (Sheffield, 1986).
H/BNTC	Harper's New Testament Commentaries = Black's New Testament Commentaries
HTR	*Harvard Theological Review*
ICC	International Critical Commentary
Int	*Interpretation*
JB	Jerusalemer Bibel
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
Josephus Ant	*Antiquitates Judaicae/Jüdische Altertümer*
Bell	*De Bello Judaico/Der Jüdische Krieg*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JTS	*Journal of Theological Studies*
NCBC	New Century Bible Commentary
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIV	New International Version
NovT	*Novum Testamentum*
NRSV	New Revised Standard Version
NT	New Testament
NTS	*New Testament Studies*

Philo All	*Legum Allegoriae*
RevBib	*Revue Biblique*
RSR	*Revue des Sciences Religieuses*
RSV	Revised Standard Version
SJT	*Scottish Journal of Theology*
ThEv	*Thomasevangelium*
TynB	*Tyndale Bulletin*
WBC	Word Biblical Commentary
ZNW	*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

Anmerkung des Autors in der englischen Ausgabe:

Vom Autor stammende Übersetzungen von Bibelstellen sind durch ein Sternchen gekennzeichnet (*). Ansonsten wurden die Übersetzungen der Bibelstellen – soweit nicht anders angegeben – der New Revised Standard Version entnommen, Copyright 1989 by the Division of Christian Education of the National Council of Churches of Christ in the U.S.A., die mit Genehmigung benutzt wird.

Anmerkung der Übersetzerin:

Die in der deutschen Ausgabe nicht gekennzeichneten Übersetzungen von Bibelstellen stammen aus der Einheitsübersetzung; Kursiv- und Sperrdruck wurden jedoch nicht übernommen, da der Autor die Kursivschrift zur Hervorhebung benutzt. Stellen, an denen der Autor die NRSV-Übersetzung geändert und die Übersetzerin den Text der EÜ entsprechend geändert hat, werden weiterhin durch ein Sternchen gekennzeichnet (*). Bei der eingehenden, zum Teil auf den griechischen Text zurückgreifenden Besprechung einzelner Bibelstellen mußte die Übersetzerin – um die angeführten Übereinstimmungen deutlich machen zu können – den Text der EÜ manchmal abändern, obwohl der Autor den Text der NRSV beibehalten konnte; diese Stellen werden durch zwei Sternchen (**) gekennzeichnet. Um die »Versternung« nicht ausufern zu lassen, hat die Übersetzerin bei den Stellen, an denen der Autor den Text der NRSV geändert hat, der Text der EÜ aber beibehalten werden konnte, auf eine Kennzeichnung verzichtet.

1
Einführung: Die Jesus/Paulus-Frage

Jesus und Paulus: Diese beiden Männer beherrschen die Seiten des Neuen Testaments. Sie unterschieden sich in vieler Hinsicht stark voneinander – Jesus war eine charismatische prophetische Gestalt aus Galiläa, Paulus ein griechischsprachiger Intellektueller und Briefschreiber. Doch beide spielten bei der Entstehung und frühen Entwicklung der christlichen Bewegung eine entscheidende Rolle. In diesem Buch werde ich der Frage nachgehen, welche Beziehung zwischen diesen beiden einflußreichen Männern bestand.

Soweit wir wissen, sind sie sich zu Jesu Lebzeiten nie begegnet.[1] Der Apostelgeschichte zufolge hatte Paulus aber schon bald nach der Kreuzigung Kontakt zu Anhängern Jesu. Zunächst stellte er sich erbittert gegen sie, doch nach seiner dramatischen Bekehrung schloß er sich ihnen an und wurde ein »Knecht Christi Jesu« (Röm 1,1).

Das Verhältnis des Paulus zu Jesus von diesem Zeitpunkt an wird oft als das eines getreuen Jüngers gesehen. Als bekennender »Knecht« Jesu habe er sich – wie seitdem so viele andere zum Christentum Bekehrte – sehr für das Leben und die Lehre seines Herrn interessiert. Er habe Jesus glühend verehrt und versucht, sein eigenes Leben und seine Lehre an dem auszurichten, was er von Jesus wußte.

Diese Theorie ist aber im Laufe der Zeit durchaus auch angefochten worden. Vor allem in den letzten Jahren hat eine ganz andere Auffassung an Einfluß gewonnen: Paulus sei keineswegs nur ein demütiger Jünger Jesu gewesen, sondern ein Neuerer, der eine ganze Reihe von Konzeptionen und Schwerpunktsetzungen in das Christentum gebracht und so die ursprüngliche, einfache Religion Jesu verfälscht habe.

Diese Auffassung wurde den Briten in den frühen achtziger Jahren in einer Fernsehserie mit dem Titel *The First Christian* präsentiert. In dem Begleitbuch zu dieser Serie schrieb Karen Armstrong, die selbst einmal einem christlichen Orden angehört hatte, daß sie Paulus bewundere. Andererseits kam sie aber zu dem Schluß, daß viele der »ungesunden« und »unerfreulichen« Aspekte des Christentums »auf Paulus zurückgehen«.[2] Zu den Punkten, für die man Paulus zumindest zum Teil verantwortlich machen könne, gehörten eine negative Einstellung gegenüber den Frauen, der Sexualität, dem Leib und den Juden. Er habe außerdem zu Autoritarismus

---

[1] Paulus war kurz nach dem Tod Jesu in Jerusalem, und manche Forscher nehmen an, daß er Jesus während dessen Wirken begegnet sein müsse. In seinen Briefen findet sich aber kein Hinweis darauf. Wenn er schreibt, er habe »Jesus, unseren Herrn, gesehen«, bezieht sich das wahrscheinlich auf sein Bekehrungserlebnis (1 Kor 9,1; 15,8). Siehe Fraser, *Jesus and Paul*, 46f.

[2] Armstrong, *The First Christian*, 12f.

geneigt und im Hinblick auf die Sklaverei implizit den Status quo unterstützt. Armstrong bemerkt dazu: »Wenn ich mich dann wieder dem Leben und der Lehre Jesu zuwende, scheint mir, daß Paulus nicht nur einen wichtigen Einfluß auf das Christentum ausübte, sondern daß er in einem ganz realen Sinn dessen Begründer war. Man könnte ihn daher den ersten Christen nennen.«[3]

In den letzten Jahren wurde diese Auffassung besonders überzeugend von dem bekannten jüdischen Forscher Hyam Maccoby (den auch Karen Armstrong bei der Vorbereitung ihrer Fernsehserie zu Rate zog) vertreten. In seinem Buch mit dem vielsagenden Titel *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity* nennt Maccoby Paulus einen »Spekulanten« und »Phantasten«; er sei derjenige gewesen, der das Christentum in seiner heutigen Form begründet habe. Unter dem Einfluß griechischen Denkens und der griechischen Mysterienreligionen habe er die »Mythen« von der Göttlichkeit und dem Opfertod Jesu erfunden, und auch das Abendmahl gehe auf ihn zurück.[4] Im Hinblick auf die anderen »unerfreulichen« paulinischen Beiträge zum Christentum ist Maccoby der gleichen Ansicht wie Karen Armstrong.

Diese Auffassung von Paulus, die Maccoby allerdings in sehr polemischer und extremer Ausprägung präsentiert, wird grundsätzlich von vielen gemäßigteren Wissenschaftlern geteilt – sie hat einen langen, sehr achtbaren »Stammbaum«.[5] Der bedeutende deutsche Wissenschaftler William Wrede schrieb dann am Anfang dieses Jahrhunderts, daß Paulus »als der zweite Stifter des Christentums zu betrachten« sei.[6] Seitdem haben viele Theologen die Ansicht vertreten, daß Paulus (zusammen mit anderen) den jüdischen Propheten Jesus in einen Heidengott verwandelt und das Christentum zu dem gemacht habe, was es bis heute ist.[7]

Diese Auffassung trifft man durchaus nicht nur bei Theologen an. Viele Christen (und Nichtchristen) empfinden Paulus als extrem schwierig und sind der Ansicht, daß das Christentum auf manche der auf ihn zurückgehenden Dogmen (z.B. die Göttlichkeit Jesu und dessen Tod als Blutopfer), vor allem aber auf seine Lehre zur

---

[3] Ebd.

[4] *Mythmaker*, 15, 113, 204 usw.

[5] Zur Geschichte der wissenschaftlichen Diskussion über die Jesus/Paulus-Frage siehe Furnish, »The Jesus-Paul Debate«; Wilson, »From Jesus to Paul«. Beide verfolgen die moderne Debatte bis zu F. C. Baur zurück, dem einflußreichen Tübinger Gelehrten des neunzehnten Jahrhunderts, der eine urchristliche Kontroverse zwischen den Jerusalemer Aposteln und Paulus postulierte. Fraser, *Jesus and Paul*, 9, macht nicht zuletzt Nietzsche für diese Auffassung verantwortlich: Der Philosoph habe Paulus als »das Genie im Haß« betrachtet, das die frohe Botschaft von Jesus, dem Heiland, ruiniert habe. Zur Forschungsgeschichte siehe auch Riesner, »Paulus und die Jesus-Überlieferung«.

[6] Wrede, *Paulus*, 104.

[7] Siehe, neben vielen anderen, Klausner, *From Jesus to Paul*, 581. Vermes schreibt in *Jesus and the World of Judaism*, 56f.: »Allmählich verdrängten der Christus der paulinischen Theologie und seine Heidenkirche den heiligen Mann aus Galiläa.« In *Religion of Jesus*, 212, fragt er: »Wäre es übertrieben, wenn man behaupten würde, daß ganze Ozeane das christliche Evangelium des Paulus von der Religion des Juden Jesus trennen?« Diese Auffassung wird keineswegs nur von jüdischen Wissenschaftlern vertreten; zu den anderen, die eine tiefe Kluft zwischen Jesus und Paulus sehen, gehören Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*, und Mack, *The Lost Gospel*. Mack spricht im Hinblick auf die christlichen Ursprünge wie Maccoby von einer »Mythenbildung« und schreibt viele der wichtigsten christlichen »Mythen« Paulus und seinen Gemeinden zu (z.B. S. 215–22).

Sexualität, zur Sklaverei und zu den Frauen gut verzichten könnte. Sie wären froh, wenn wir Jesus behalten, Paulus aber stillschweigend loswerden könnten.[8]

Der Textbefund – und die Probleme

War Paulus nun ein getreuer Jünger Jesu oder der Begründer einer neuen Religion? Oder liegt die Wahrheit irgendwo zwischen diesen beiden Positionen?

Jesustradition bei Paulus

Der Textbefund

Wie können wir herausfinden, wie das Verhältnis zwischen Paulus und Jesus aussah? Diejenigen, die Paulus als Jünger Jesu betrachten, sehen sich einem großen Problem gegenüber: Paulus verweist nicht gerade oft auf dessen Leben oder Lehre. Er spricht in seinen Briefen zwar sehr häufig von Jesu Tod und Auferstehung, doch im Hinblick auf seine Geburt und Taufe, seine Wunder und Gleichnisse oder die Verklärung schweigt er sich größtenteils aus. Und Jesusworte zitiert er auch kaum, zumindest nicht explizit.

Es gibt allerdings zwei Ausnahmen, nämlich 1 Kor 7,10 und 9,14. In 1 Kor 7,10 verweist Paulus auf die Lehre Jesu zur Ehescheidung:

> Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen ..., und der Mann darf die Frau nicht verstoßen.[9]

In 1 Kor 9,14 schreibt er:

> So hat auch der Herr denen, die das Evangelium verkündigen, geboten, vom Evangelium zu leben.[10]

Die meisten Wissenschaftler sind sich darüber einig, daß Paulus in beiden Fällen – und auch in seinem Bericht über das letzte Mahl in 1 Kor 11 – auf Jesusworte anspielt.[11] Manche Exegeten sind der Ansicht, daß das auch bei anderen paulinischen Stellen

---

8 Siehe Wilson, »From Jesus to Paul«, 1, der *Akenfield* von R. Blythe zitiert.

9 Das wird als Anspielung auf die Lehre Jesu zur Scheidung betrachtet, die an mehreren Stellen in den Evangelien steht: Mt 5,27f.; 19,3–9; Mk 10,2–12; Lk 16,18. Diese Stellen werde ich in Kap. 6 ausführlich besprechen.

10 Das wird gewöhnlich als Anklang an Mt 10,10/Lk 10,7 betrachtet, wo Jesus sagt: »Denn der Arbeiter ist seiner Nahrung wert«* (Mt) bzw. »seines Lohnes wert«* (Lk); s.u., Kap. 5.

11 Die Erzählung vom letzten Mahl gehört zur Passionserzählung und damit in eine etwas andere Kategorie als die »reine« Lehre Jesu. Außerdem hat sie besondere liturgische Bedeutung; daß Paulus sie verwendet, sagt daher nicht notwendigerweise etwas über sein Interesse am Leben und Wirken Jesu vor der Passion und sein Wissen darüber aus. Schmithals, »Paulus und der historische Jesus«, 147, nimmt an, daß Paulus wohl auch im Hinblick auf die Scheidung und das letzte Mahl nicht bewußt den historischen Jesus zitiert, sondern Gemeindetraditionen, die er als Worte des erhöhten Jesus betrachtete (vgl. 2 Kor 12,9a).

zutrifft. Andere bestreiten das jedoch, so daß es im gesamten Corpus Paulinum nur sehr wenige unumstrittene Verweise auf die Lehre Jesu gibt.

Selbst in den beiden oben angeführten Versen, 1 Kor 7,10 und 9,14, scheint Paulus die Lehre Jesu recht frei und ohne offenkundige Begeisterung zu zitieren. So erwähnt er in 7,10 das jesuanische Scheidungsverbot, teilt dann aber seine eigene Ansicht zur Scheidung in der Gemeinde mit. In 9,14 verweist er auf die Lehre Jesu zur materiellen Unterstützung von Missionaren, aber im Zusammenhang mit der Frage, warum er selbst für seinen apostolischen Dienst keine Entlohnung akzeptiert.

Es fällt nicht nur auf, daß Paulus so selten Jesusworte zitiert, sondern auch, daß er an manchen Stellen, die sich dafür angeboten hätten, nicht auf ein Jesuswort zurückgreift. So fordert er die Korinther in 2 Kor 8f. auf, großzügige Beiträge zu seiner Kollekte für die Jerusalemer Christen zu leisten. Er benutzt dabei eine ganze Reihe unterschiedlicher Argumente – doch die umfangreiche Lehre Jesu zu Reichtum, Armut und dem »bleibenden Schatz im Himmel« verwendet er nicht.[12]

Erklärungsversuche

Wie soll man das so weitgehende Schweigen von Paulus im Hinblick auf die Lehre und das irdische Leben Jesu deuten? Viele Theologen haben die naheliegende Schlußfolgerung gezogen: daß Paulus sich nicht für das Wirken des irdischen Jesus interessiert und vielleicht auch nur sehr wenig darüber gewußt habe. Diese Schlußfolgerung mag zwar auf den ersten Blick überraschen, beruht aber auf einer durchaus logischen Überlegung: Wenn Paulus viel über das Wirken und die Lehre Jesu gewußt hätte und diese Punkte ihm wichtig gewesen wären, hätte er doch sicher (wie die modernen christlichen Prediger) immer wieder auf sie verwiesen. Gerade das tut er eben nicht.

Ist es aber wirklich denkbar, daß Paulus sich nicht für Jesu Leben und Lehre interessiert haben sollte, wo er sich doch selbst als »Knecht Christi Jesu« bezeichnete? Die Verfechter dieser Hypothese argumentieren, der Glaube des Apostels habe sich auf Jesu Tod und Auferstehung sowie auf den auferstandenen Herrn und sein Werk in der Kirche durch seinen Geist konzentriert. Das sei der Jesus gewesen, den Paulus verehrte und dem er diente; was der irdische Jesus gesagt und getan hatte, sei ihm kaum wichtig gewesen. So schreibt Rudolf Bultmann: »Jesu Verkündigung ist für ihn – mindestens im wesentlichen – irrelevant.«[13] S. G. Wilson bemerkt dazu: »Zumindest ein Aspekt von Bultmanns Analyse läßt sich nicht von der Hand weisen: Heute streitet kaum noch jemand ab, daß Paulus sehr wenig Interesse an der Person und Lehre Jesu hatte.«[14]

---

12 Siehe Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, 148f. Becker, *Paulus*, 119, weist darauf hin, daß Paulus auch im Zusammenhang mit zentralen Konzeptionen seiner Theologie (wie dem Tod Christi) keine Jesustradition benutzt: »Wie Jesu eigene Einstellung zu seinem Tod war, bedeutet ihm nichts.«

13 Bultmann, »Bedeutung des geschichtlichen Jesus«, 191. Zu dem gleichen Ergebnis ist vor kurzem auch Strecker, *Theologie*, 108, gekommen: »Zweifellos war Paulus an einer historischen Rückfrage nach dem Leben Jesu nicht interessiert.« Siehe auch Güttgemanns, *Der leidende Apostel*, 351–72, und viele andere.

14 Siehe »From Jesus to Paul«, 6f. Vgl. Fredriksen, *From Jesus to Christ*, 174: »An Jesus von Nazareth zeigt Paulus kaum Interesse.«

Obwohl Wilson sich bei diesem Punkt so entschieden hinter Bultmann stellt, ist damit noch lange nicht das letzte Wort gesprochen. Eine beträchtliche Zahl von Exegeten sieht die Dinge ganz anders, und manche erklären das paulinische Schweigen praktisch auf entgegengesetzte Weise: Explizite Zitate der Lehre Jesu seien bei Paulus so selten, weil er vorausgesetzt habe, daß seine Leser diese Lehre kannten. Er habe sie nicht oft zitieren müssen, weil er und seine Leser in ihr unterwiesen worden seien. Der Zweck seiner Briefe sei die Beschäftigung mit den strittigen und unklaren Punkten gewesen, nicht die Wiederholung des bereits Bekannten.

Auf den ersten Blick könnte es merkwürdig erscheinen, das paulinische Schweigen im Hinblick auf Jesus als Argument dafür heranzuziehen, daß Paulus dessen Lehre und Leben kannte. Wilson schreibt: »Die Annahme, daß Paulus mehr über die Lehre Jesu gewußt haben müsse, als er erwähnt, oder daß er davon ausgehe, daß er und seine Leser gemeinsame Kenntnisse darüber besäßen, ist eine Auslegung seines Schweigens, die schlicht nicht überzeugen kann.«[15] Diejenigen, die die entgegengesetzte Ansicht vertreten, führen an, einerseits würden die wenigen direkten Zitate beweisen, daß Paulus durchaus über das Wirken und die Lehre Jesu informiert gewesen sei, andererseits gebe es in seinen Briefen zahlreiche mögliche oder wahrscheinliche Anspielungen darauf, was ja zu erwarten wäre, wenn er jene Lehre als bekannt voraussetzte. Das zuletzt genannte Argument birgt allerdings das Problem in sich, daß die Identifizierung von Anspielungen eine sehr subjektive Angelegenheit sein kann: Manche Exegeten sehen überall Anspielungen, andere hingegen wollen überhaupt keine erkennen.

Interessierte Paulus sich also kaum für Jesus und sagte deshalb nur so wenig über ihn? Oder setzte er beträchtliches Wissen über Jesus voraus? Läßt sich der Textbefund vielleicht auch noch anders erklären?[16] Die Wahrheit könnte irgendwo zwischen den beiden beschriebenen Positionen liegen: Möglicherweise war Paulus mehr an Jesus interessiert, als Bultmann und Wilson annehmen, doch dessen Wirken war ihm verhältnismäßig unwichtig. Das könnte einfach daran liegen, daß Jesu Tod und Auferstehung für ihn theologisch von so viel größerer Bedeutung waren; vielleicht war er aber auch zu dem Schluß gekommen, daß die palästinischen Jesustraditionen sich in seinen griechischsprachigen Gemeinden nicht direkt anwenden ließen;[17] es

[15] »From Jesus to Paul«, 8. Siehe auch Bultmann, »Bedeutung«, 190. Er erkennt, daß Paulus daran gelegen war, in 1 Kor 7 ein Wort des Herrn zu bringen, und schließt daraus: »Um so klarer ist, daß er sonst, wenn er keines zitiert, wo es zu erwarten wäre, keines kennt.« Barclay weist in »Jesus and Paul« darauf hin, daß es gefährlich sei, aus einem Schweigen Hypothesen abzuleiten; er räumt aber ein, daß es weniger gewagt sein dürfte, aus dem Schweigen von Paulus zu Jesus auf seine Unkenntnis zu schließen, als auf verborgenes Wissen (S. 499). Siehe auch Becker, *Paulus*, 119.

[16] Man darf nicht vergessen, daß auch die anderen Verfasser neutestamentlicher Briefe im Hinblick auf das Wirken und die Lehre Jesu fast alle sehr schweigsam sind. Es handelt sich also nicht um ein rein paulinisches Problem – Paulus und die anderen Briefautoren könnten hier zum Teil durch die gleichen Faktoren beeinflußt worden sein.

[17] Nach Ansicht von Theißen, *Studien zur Soziologie*, 79–105, kam hier praktisch eine Zensur zum Tragen, da die palästinischen Traditionen einen »Wanderradikalismus« widergespiegelt hätten, der im städtischen Kontext von Paulus nicht zu verwirklichen gewesen sei. An die Stelle des synoptischen Menschensohnes sei daher der paulinische kosmische Christus getreten.

wäre sogar denkbar, daß einige seiner Gegner in der Urkirche Jesu Wirken sehr wichtig nahmen und daß Paulus sich persönlich und theologisch viel sicherer fühlte, wenn er statt dessen vom Tod und der Auferstehung des Herrn sprach;[18] schließlich könnte der paulinische Verzicht auf die Verwendung der Worte und Geschichten Jesu auch durch das Zusammenwirken dieser Faktoren bedingt sein.

Daß Paulus kaum explizit auf Jesu Lehre und Wirken verweist, kann man also unterschiedlich erklären. Bei dieser Frage gibt es noch keinen Konsens – sie muß weiter untersucht werden.[19]

Zwei Evangelien oder nur eines?

Die Frage, inwieweit Paulus die Worte und Geschichten Jesu kannte und warum er so selten direkt auf sie verweist, ist nicht der einzige umstrittene Aspekt des Verhältnisses zwischen Paulus und Jesus. Es erhebt sich nämlich außerdem die Frage, ob die beiden Männer die gleiche Botschaft verkündeten.[20] Viele Christen setzen es als selbstverständlich voraus, daß Jesus und Paulus im wesentlichen das gleiche Evangelium predigten. Man erkennt aber leicht, daß zwischen den beiden große Unterschiede bestehen; wie sie zu bewerten sind, ist ebenfalls umstritten.

Wichtiger als die Unterschiede in der Darbietungsform – Jesus spricht in prägnanten, bildhaften Worten, während Paulus oft recht komplizierte Ausführungen bevorzugt – sind die inhaltlichen: Im Zentrum der jesuanischen Botschaft steht das Reich Gottes; Paulus hingegen verweist eher selten auf das Gottesreich, und es ist keine zentrale Konzeption seiner Briefe. Den Mittelpunkt seiner Botschaft bilden vielmehr der Tod und die Auferstehung Jesu; bei ihm geht es nicht darum, daß die Menschen »in das Himmelreich kommen«, sondern um ihre »Rechtfertigung«. Paulus unterscheidet sich auch noch in vielen anderen Aspekten von Jesus (zumindest von dem Jesus, der in den synoptischen Evangelien beschrieben wird): in seinem großen Interesse am heiligen Geist und an der Heidenmission, in seiner negativen Einstellung gegenüber dem alttestamentlichen Gesetz und in seiner Lehre von der Gemeinde als »Leib«.

---

18 Paulus hatte die Wirksamkeit Jesu ja nicht selbst erfahren, und es spricht manches dafür, daß seine Kritiker ihm genau das vorwarfen. Manche Theologen sind der Ansicht, daß er Jesus deshalb so selten zitiere, weil seine Gegner dessen Lehre so wichtig genommen hätten. Siehe z.B. Kuhn, »Der irdische Jesus«, der darlegt, daß Paulus es u.a. mit zwei Gruppen von Gegnern zu tun hatte: (1) mit jenen, die die Wunder Jesu und ihre eigenen Wunder auf Kosten des Kreuzes herausstellten (so laut Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, in diesem Brief); (2) mit jenen, die der durch die Logienquelle repräsentierten »Weisheits«-Tradition anhingen (so laut Robinson und Köster in 1 Kor 1–4; siehe dazu unten, Kap. 2). Paulus hatte daher durchaus Grund dazu, die Wundertraditionen der Evangelien und die »Q«-Traditionen weitgehend auszusparen.

19 Schrage, *Korinther*, 98, schreibt, es sei noch keine plausible Erklärung vorgelegt worden. Vgl. auch Schmithals, »Paulus«, z.B. S. 156.

20 Paulus hätte Jesu Lehre ja durchaus ausgiebig und explizit verwenden und dennoch eine ganz andere Theologie entwickeln können; er hätte die Jesustraditionen aber auch umgekehrt kaum benutzen und theologisch trotzdem weitgehend mit Jesus übereinstimmen können.

Wie sind diese Fakten (und andere, die in die gleiche Richtung weisen) zu deuten? Die auf der Hand liegende Erklärung – die auch zu der Beobachtung paßt, daß Paulus die Lehre Jesu nur selten heranzieht – wäre, daß Paulus nicht versuchte, den Konzeptionen und der Lehre des historischen Jesus zu folgen oder sie gar sklavisch wiederzugeben. Seine theologische Vision entstand vielmehr aus der Erfahrung mit dem auferstandenen Jesus in seinem eigenen Leben und in den Gemeinden, und bei der Entwicklung dieser Vision unter Anleitung des Geistes (das glaubte Paulus zumindest) wich er stark von der Religion Jesu ab, führte neue Ideen ein und formte den christlichen Glauben radikal um. Ob sie nun die provokative Bezeichnung »Begründer des Christentums« benutzen oder nicht – viele Theologen akzeptieren die grundlegende Einschätzung des Paulus, die darin zum Ausdruck kommt: daß er nämlich die jüdische Religion Jesu in etwas ganz anderes umwandelte und entscheidenden Einfluß auf das Denken und den Glauben der späteren Christen ausübte.

Die entgegengesetzte Ansicht sieht so aus: Trotz aller oberflächlichen Unterschiede zwischen Jesus und Paulus vertreten die beiden im wesentlichen die gleiche Theologie. Die zweifellos bestehenden Unterschiede darin, wie sie ihre Vorstellungen zum Ausdruck bringen, lassen sich auf ihren unterschiedlichen sozialen Kontext zurückführen: Jesus predigte im ländlichen Galiläa, Paulus hingegen in griechischsprachigen Städten der römischen Welt. Es kommt auch zu einer gewissen konzeptionellen Weiterentwicklung, vor allem im Lichte der Auferstehung. Dennoch besteht von Jesus zu Paulus echte Kontinuität: Paulus ist kein Neuerer, sondern er arbeitet Vorstellungen heraus, die in der Lehre Jesu bereits angelegt sind. In den Grundzügen stimmt seine Lehre mit der jesuanischen überein.

Haben wir es nun mit zwei Evangelien zu tun, oder nur mit einem? Auch bei diesem Punkt sind die Theologen sich nicht einig. Die Antwort könnte wieder zwischen den beiden beschriebenen Positionen liegen: Paulus hat manche Punkte mit Jesus gemeinsam, es gibt aber andererseits wichtige Unterschiede. Um die Frage beantworten zu können, ob Paulus ein Jünger Jesu oder der Begründer des Christentums war, muß man dann die Ähnlichkeiten und Unterschiede gegeneinander abwägen und untersuchen, ob Paulus und Jesus bei den Hauptpunkten ihrer Theologie und der Grundrichtung ihrer Lehre übereinstimmen oder ob es bei Paulus zu einer entscheidenden Richtungsänderung kommt.

Wir müssen uns also mit zwei umstrittenen Fragen befassen: Inwieweit kannte Paulus das Wirken Jesu (einschließlich seiner Lehre), und wie wichtig war es ihm? Inwieweit stimmte er theologisch mit Jesus überein? Das sind zwei verschiedene Fragen, die allerdings miteinander zusammenhängen könnten.[21]

---

[21] Natürlich könnte Paulus an dem historischen Jesus interessiert gewesen sein, ohne theologisch mit ihm übereinzustimmen, beziehungsweise theologisch mit ihm übereinstimmen, obwohl er sich nicht für sein irdisches Leben interessierte. Es dürfte aber einfacher sein, anzunehmen, daß sein Interesse am historischen Jesus Hand in Hand mit theologischer Übereinstimmung mit ihm ging (oder sein fehlendes historisches Interesse mit geringer theologischer Übereinstimmung).

Warum dieser Punkt so wichtig ist

Wieso spielt es überhaupt eine Rolle, wie das Verhältnis zwischen Paulus und Jesus aussah? Diese Frage mag ja von historischem Interesse sein, aber ist sie auch darüber hinaus wichtig?

Die Legitimität des paulinischen und des traditionellen Christentums

Viele betrachten diese Frage sogar als sehr wichtig. Falls Paulus nämlich tatsächlich der Begründer einer neuen Religion war, könnte das verheerende Auswirkungen für den christlichen Glauben haben, da die Lehre und das Leben der christlichen Kirche dann nicht – wie irrtümlich angenommen – auf Jesus zurückgehen würden, sondern auf Paulus und dessen falsche Auslegung von Jesus. Für andere bedeutet aber gerade das eine Befreiung für den christlichen Glauben, da Paulus ihnen als derjenige gilt, der die einfache Religion Jesu – zu der wir dann ja zurückkehren könnten! – kompliziert und verdorben habe.[22]

Die Vertreter beider Positionen gehen davon aus, daß Jesus für das Christentum normative Bedeutung hat, und das kann man auch kaum abstreiten. Man darf sich aber nicht kritiklos der grob vereinfachenden Annahme anschließen, daß jede Entwicklung von der »ursprünglichen« Religion Jesu weg nur ein Verrat oder eine Leugnung von Jesus und allem, wofür er stand, sein könne. Man kann sogar genau umgekehrt argumentieren, daß nämlich die Religion Jesu immer wieder in neuen Kontexten und für diese Kontexte umgedeutet werden müsse.

Die Frage ist dann, inwieweit solche Umdeutungen Jesus noch gerecht werden. Man wirft Paulus manchmal vor, seine Religion sei eine andere als die jesuanische, keine legitime Weiterentwicklung von ihr. Dieser Vorwurf muß ernste Folgen für den christlichen Glauben haben.

Der christliche Glaube

Ob dieser Vorwurf den christlichen Glauben und die christliche Kirche völlig diskreditiert, hängt nicht nur davon ab, für wie tief man die Kluft zwischen Jesus und Paulus hält, sondern auch davon, welche Bedeutung man dem historischen Jesus für den Glauben zumißt. Viele Christen sind überzeugt, daß der historische Jesus per definitionem von alles überragender Wichtigkeit für den christlichen Glauben sei. Die Theologen sind sich da allerdings nicht so sicher: Rudolf Bultmann vertrat bekanntlich die Ansicht, daß die historische Existenz und die Kreuzigung Jesu unverzichtbar seien, daß der historische Jesus und die entsprechenden Traditionen ansonsten aber

[22] Casey, *From Jewish Prophet*, 178, schreibt dazu: »Wenn das Christentum für aufrichtige und gut informierte Menschen eine echte Wahlmöglichkeit bleiben soll, muß es diesen Entwicklungsprozeß rückgängig machen und sich der Religion des Jesus von Nazareth wieder annähern.«

keine Relevanz für den Glauben hätten. Das überzeugte Bultmanns Schüler und Nachfolger letztendlich aber nicht, sondern sie stellten sich auf den Standpunkt, daß zwischen »dem Christus des Glaubens« und »dem Jesus der Geschichte« eine gewisse Kontinuität bestehen müsse.

Im vorliegenden Buch geht es mir an sich nicht um diese theologische Frage. Man muß sich aber mit Paulus und Jesus beschäftigen, um sie beantworten zu können. Falls sich herausstellen sollte, daß Paulus sich für den historischen Jesus nicht besonders interessierte, könnte das der traditionellen Annahme, daß der christliche Glaube eine geschichtliche Grundlage hat, den Boden entziehen. Das Besondere am christlichen Glauben soll ja gerade diese historische Grundlage sein: »Wegen unserer Verfehlungen wurde er hingegeben, wegen unserer Gerechtmachung wurde er auferweckt« (Röm 4,25) – die Menschheit hat das Heil also durch bestimmte historische Ereignisse erfahren. Das Christentum ist kein Mythos, keine Philosophie, kein ethisches System, sondern eine historische Offenbarung. Falls sich nun aber herausstellen sollte, daß Paulus – der erste neutestamentliche Autor und der einflußreichste Vertreter des christlichen Glaubens in der Urkirche – die Geschichte Jesu gar nicht für besonders wichtig hielt, müßten wir wohl zu dem Schluß kommen, daß unser Bild vom christlichen Glauben sich nicht mit dem vieler Urchristen deckt, denn Paulus stand mit seiner Auffassung ganz sicher nicht allein.[23]

Falls Paulus sich – möglicherweise unter dem Einfluß der griechischen Mysterienreligionen – mehr für die Verkündigung des sterbenden und auferstehenden Christus interessierte als für die Geschichte Jesu, könnten wir daraus schließen müssen, daß das frühe Christentum stärker mythologisch und weniger historisch geprägt war, als wir bisher angenommen haben. Das ist die Schlußfolgerung, zu der Bultmann kommt, und S. G. Wilson zieht in seinem Aufsatz, in dem er einen Überblick über die neuere Jesus/Paulus-Forschung gibt, angesichts der spärlichen Beweise für ein paulinisches Interesse an Jesus folgendes theologisches Fazit:

> Angesichts der Überlegungen zur Theorie und Praxis unserer historischen Forschung können wir nur zu der Überzeugung gelangen, daß wir außer der bloßen Tatsache des Lebens und Sterbens Jesu kaum etwas mit Sicherheit sagen können; daher müssen wir auf eine mythologische Gestalt (den Christus des Glaubens, ob nun paulinisch oder nicht) zurückgreifen und eine Position einnehmen, die ans Doketische grenzt.[24]

Andere Forscher gelangen jedoch keineswegs zu dieser Schlußfolgerung. Falls sich herausstellen sollte, daß zwischen Jesus und Paulus sehr große Kontinuität besteht und daß Paulus sich als ganz entscheidend von Jesus abhängig betrachtete, wäre die traditionelle Auffassung von der Bedeutung der historischen Ereignisse urchristlich und würde insofern bestätigt. So kommt A. J. M. Wedderburn in seinem Buch *Paul and Jesus* zu ganz anderen Ergebnissen im Hinblick auf die christliche Theologie als Wilson:

---

23 Das gleiche scheinbare Desinteresse am Wirken Jesu finden wir ja auch bei anderen neutestamentlichen und urchristlichen Autoren. Siehe Schmithals, »Paulus«, 155–58.

24 »From Jesus to Paul«, 20.

> Wenn der Geist Jesu sie auch zu neuen Erkenntnissen der Wahrheit führen mag, so muß der Geist, der sie leitet, doch immer der Geist Jesu bleiben. Kontinuität mit ihm bleibt der Prüfstein, an dem alle bisherigen Aussagen zur christlichen Theologie, einschließlich der paulinischen, gemessen werden müssen, und sie ist auch das entscheidende Kriterium für alle gegenwärtigen Aussagen zum christlichen Glauben und seiner Ausübung.[25]

Das vorliegende Buch sollte uns in die Lage versetzen, die Auffassungen von Wilson und Wedderburn besser zu beurteilen.

Die Überlieferungsgeschichte der Evangelien

Dieses Buch könnte außerdem dazu beitragen, die Geschichte der Evangelientraditionen weiter zu erhellen. Die Frage nach dem Ursprung und der Form der Evangelien ist noch immer sehr umstritten. Auch wenn in zwei Jahrhunderten kritischer neutestamentlicher Forschung viele Punkte geklärt worden sind, besteht weiter große Uneinigkeit darüber, ob die Berichte in den Evangelien weitgehend oder kaum historisch sind. Paulus könnte in diesem Zusammenhang ein ganz wichtiger Zeuge sein.

Wie oben ausgeführt, sind manche Theologen der Ansicht, daß Paulus sich für den historischen Jesus nicht interessierte. Jesus »nach dem Fleisch«* – so seine eigenen Worte aus 2 Kor 5,16 – sei ihm nicht wichtig gewesen, und über das Wirken Jesu scheine er nur wenig gewußt zu haben.[26] Für Paulus sei der lebendige Christus wichtig gewesen, der Christus, der gestorben und auferstanden war und eines Tages zurückkehren würde. Falls wir Paulus so richtig verstehen, stand er mit seiner Auffassung keineswegs allein. Viele Theologen sind überzeugt, daß die Urkirche seine Auffassung grundsätzlich teilte, daß ihre Mitglieder von dem Glauben an den lebendigen Christus und einer freudigen Erwartung seiner bevorstehenden Rückkehr erfüllt waren, nicht von einem rückwärts gewandten geschichtlichen Interesse. Sollte dieses Bild von der Urkirche der Wahrheit nahekommen, ist kaum anzunehmen, daß die Kirche die Worte und Geschichten Jesu sorgfältig bewahrte und weitergab – darum wäre es ihr ja nicht gegangen. Dann würden unsere Evangelien nicht auf einer geschichtlich zuverlässigen Tradition basieren, sondern auf einer fließenden, eher durch den Zufall bestimmten, in der die Jesusüberlieferung mit den verschiedensten anderen (zum Teil deutenden) Materialien vermischt worden wäre. Zu dieser Schlußfolgerung kommen viele Wissenschaftler, die dann Paulus als wichtigen Zeugen für diesen Prozeß anführen.

Die entgegengesetzte Theorie sieht so aus: Paulus und seine Leser kannten die Worte und Geschichten Jesu gut, und Paulus setzte sie in seinen Schriften als bekannt voraus. Dann hätte die Urkirche sich sehr wohl für Jesus interessiert und ihm und seiner Lehre schon von Anfang an ausgesprochen große Bedeutung zugemessen. Die Evangelisten wären dann die Erben einer starken, sehr frühen Tradition gewesen,

---

[25] *Paul and Jesus*, 114f.

[26] Zu 2 Kor 5,16 s.u., Kap. 9.

und Paulus wäre nicht nur ein wichtiger Zeuge für die Evangelientradition insgesamt, sondern auch für bestimmte Jesustraditionen, die er direkt oder (was häufiger der Fall ist) indirekt belegt. So steht Jesu berühmter Spruch über Petrus als den Fels, auf den er seine Kirche bauen wolle, nur im Matthäusevangelium (16,16–20) und ist von manchen Wissenschaftlern als historisch zweifelhaft betrachtet worden. Falls Paulus diese Tradition aber in Gal 2 indirekt bestätigt, ist das ein gewichtiges Argument dafür, den Satz als authentisches Jesuswort anzusehen.[27]

Paulus wird also sowohl von skeptischen als auch von konservativen Theologen zur Unterstützung ihrer Auffassung im Hinblick auf die Evangelientradition herangezogen. Deshalb ist es wichtig, sein Zeugnis genauer zu untersuchen.

Einheit, Vielfalt und Inspiration der Schrift

Die traditionelle christliche Auffassung, daß die Schrift mit einer einzigen Stimme – nämlich mit der Stimme Gottes – spreche, ist in den letzten Jahren nachdrücklich in Frage gestellt worden. Nach Ansicht mancher Forscher spricht sie mit vielen Stimmen, und zwar mit vielen verschiedenen *menschlichen* Stimmen, die ganz unterschiedliche Dinge sagen. Diese Vielfalt sei so ausgeprägt, daß man nicht von *der* Theologie der Bibel, ja nicht einmal von *der* Theologie des Neuen Testaments sprechen könne, weil es in beiden Testamenten unterschiedliche, sogar widersprüchliche, Theologien gebe. Die Frage, ob wir weiterhin von der Einheit der Schrift sprechen können, ob wir die Bibel überhaupt als Wort Gottes betrachten dürfen, ist zur Zeit umstritten; die meisten Wissenschaftler sind sich darüber einig, daß die alten Definitionen von der Einheit und Inspiration der Bibel keinen Bestand mehr haben können.[28]

In diesem Buch werde ich mich nicht direkt mit den großen Fragen der Inspiration und Auslegung beschäftigen, die durch diese Debatte aufgeworfen worden sind. Die Frage des Verhältnisses zwischen Jesus und Paulus ist aber ein nützlicher Prüfstein, da es hier Beweise für eine bedeutsame Vielfalt zu geben scheint. Diese Beweise müssen genau untersucht und sorgfältig bewertet werden: Handelt es sich um Widersprüche, oder nur um Abweichungen und eine Weiterentwicklung? Auch wenn grundsätzlich Einheit bestehen sollte, können wir aus dem Vergleich von Paulus und Jesus immer noch wertvolle Erkenntnisse über die Anpassung der christlichen Tradition an unterschiedliche Kontexte gewinnen.

---

[27] Zu Mt 16 s.u., Kap. 5. Falls sich für ein bestimmtes Jesuswort zeigen läßt, daß Paulus es wahrscheinlich kannte und auch auf Jesus zurückführte, beweist das an sich noch nicht, daß es tatsächlich auf Jesus zurückgeht – die betreffende Tradition könnte ja vorpaulinisch, aber trotzdem nachjesuanisch sein. Man muß Paulus aber in solchen Fällen als einen sehr wichtigen und frühen Zeugen betrachten, der nicht nur Licht auf die Frage der Authentizität werfen kann, sondern allgemeiner auf die Geschichte und die ursprüngliche Form der Tradition. Er ist sozusagen ein zusätzlicher Zeuge, dessen Wort Gewicht hat, wenn man sich mit dem synoptischen Problem beschäftigt.

[28] Das wichtigste neuere Werk zu diesem Thema bleibt Dunns *Unity and Diversity in the NT*. Siehe auch meinen Anhang »Unity and Diversity in the NT« in Ladd, *Theology of the NT*, 684–719.

Ist die Jesus/Paulus-Frage überhaupt lösbar?

Daß die Theologen im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Paulus und Jesus so völlig unterschiedliche Standpunkte vertreten, zeigt, wie komplex diese Frage ist. Das hat mehrere Gründe.

Die Hauptprobleme

(1) Zunächst einmal herrscht unter den Theologen erhebliche Uneinigkeit im Hinblick darauf, was wir – wenn überhaupt – über den historischen Jesus wissen. Angeblich berichten die Evangelien von ihm, doch es ist umstritten, wie zuverlässig sie historisch gesehen sind. Dadurch wird natürlich jede Untersuchung des Verhältnisses zwischen Paulus und Jesus zu einem schwierigen Unterfangen.

So können wir zum Beispiel in den Fällen, in denen zwischen einem in den Evangelien stehenden Jesuswort und einer paulinischen Stelle eine Verbindung zu bestehen scheint, nicht einfach davon ausgehen, daß Paulus von Jesus abhängig ist, sondern müssen grundsätzlich auch die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß die Abhängigkeit umgekehrt von Paulus zum Jesus der Evangelien verlaufen könnte. Da man gewöhnlich annimmt, daß die Evangelien erst nach den paulinischen Briefen entstanden, könnten die Evangelisten bei ihrer Darstellung von Jesus nämlich durch Paulus oder die paulinische Tradition beeinflußt worden sein.[29]

Unter den Theologen besteht außerdem Uneinigkeit darüber, wie die in den Evangelien wiedergegebene Lehre Jesu auszulegen ist. Selbst ein so zentrales Thema wie das »Reich Gottes« wird ganz unterschiedlich verstanden. Auch das erschwert die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Paulus und Jesus.

(2) Offene Fragen gibt es aber nicht nur im Zusammenhang mit Jesus, sondern auch mit Paulus; so herrscht keineswegs Einigkeit darüber, welche der neutestamentlichen Briefe, die ihm zugeschrieben werden, tatsächlich von ihm stammen. Das Neue Testament schreibt Paulus dreizehn Briefe zu; sechs davon – die Briefe an die Epheser und Kolosser, den 2. Thessalonicherbrief, beide Briefe an Timotheus und den Brief an Titus – betrachten manche Wissenschaftler jedoch als Deuteropaulinen.

Im Hinblick auf die Auslegung der paulinischen Theologie besteht ebenfalls kein Konsens. Welches Thema bildet den Mittelpunkt des paulinischen Denkens? Was genau meint Paulus mit »Rechtfertigung«? Schon diese grundlegenden Fragen sind umstritten.

Die unterschiedlichen Standpunkte machen es schwierig, Paulus mit Jesus zu vergleichen. Wilson drückt das so aus:

---

[29] Goulder ist der Ansicht, daß sowohl Matthäus als auch Lukas ausgiebig von der paulinischen Tradition Gebrauch machten. Siehe *Midrash and Lection*, 153–70; *The Evangelists' Calendar*, 227–40; *Luke: A New Paradigm*, 129–46. Anderen Forschern zufolge stützen Matthäus und Lukas sich zumindest gelegentlich direkt oder indirekt auf diese Tradition.

Gewiß ist nur eines: Es gibt keine Gewißheit, und es kann sie auch gar nicht geben. Das gilt für unser Verständnis von Paulus genauso wie für unser Verständnis von Jesus, denn weder der eine noch der andere ist eine unveränderliche Größe. Daher werden wir bei der Jesus/Paulus-Frage nie zu einer endgültigen Antwort kommen können.[30]

(3) Wenn es uns – Wilsons pessimistischer Einstellung zum Trotz – gelingen sollte, diese beiden großen Hindernisse zu überwinden, wenn wir also mit einiger Gewißheit sagen könnten, daß ein bestimmter Spruch oder ein Gedanke auf Jesus oder auf Paulus zurückgeht, würden wir bei dem Versuch, eine Verbindung zu beweisen, auf neue Probleme stoßen.

Samuel Sandmel hat für die Neigung mancher Exegeten, jeder sprachlichen Parallele zwischen verschiedenen Quellen eine ungeheure Bedeutung beizulegen, das Wort »Parallelomanie« geprägt.[31] Natürlich können zwei Autoren unabhängig voneinander die gleichen Vorstellungen, Worte oder Formulierungen verwenden. Wir dürfen nicht einfach voraussetzen, daß Begriffe und Vorstellungen, die Jesus und Paulus gemeinsam haben (z.B. die Vaterschaft oder das Gericht Gottes), zwangsläufig eine Verbindung zwischen beiden beweisen. Wenn aber tatsächlich eine Verbindung besteht, kann sie auch indirekt sein: Zwei Autoren können ähnliche Vorstellungen oder Formulierungen benutzen, weil sie einen ähnlichen Hintergrund und ein gemeinsames literarisches oder soziales Erbe haben. Jesus und Paulus teilen offensichtlich ein sehr wichtiges jüdisches Erbe.

Selbst wenn wir all diese Schwierigkeiten überwinden und eine wahrscheinliche Verbindung zwischen – beispielsweise – einem Jesuswort und einer paulinischen Stelle entdecken könnten, würde das immer noch nicht unbedingt beweisen, daß Paulus das Jesuswort kannte und bewußt darauf zurückgriff. Es wäre ja auch denkbar, daß es in die Lehre der Kirche aufgenommen worden war und daß Paulus es als Bestandteil der christlichen Lehre kannte, nicht spezifisch als Bestandteil der Lehre Jesu.[32] Für den Bereich der theologischen Themen und Entwicklungen gilt das gleiche: Gemeinsamkeiten beweisen noch nicht, daß Paulus sich direkt auf die Lehre Jesu stützte – die Wurzeln seiner Theologie könnten auch in der Lehre der frühen hellenistisch-christlichen Gemeinde liegen.

Ein toter Punkt?

Angesichts dieser enormen Probleme sollte sich vielleicht jeder vernünftige Mensch sagen, daß der Versuch, sich an die Jesus/Paulus-Frage heranzuwagen, von vornherein zum Scheitern verurteilt sein müsse oder daß dabei zumindest nicht viel herauskommen könne; bei nüchterner Betrachtung dürfe man bestenfalls hoffen,

---

30 »From Jesus to Paul«, 18. Siehe auch Drane, »Patterns of Evangelization«, 282f.

31 »Parallelomania«.

32 Stanton, *Jesus of Nazareth in NT Preaching*, 98, schreibt dazu: »Die Zusammenstellungen der Anspielungen auf die synoptischen Logien und der Parallelen zu ihnen bestätigen deren einflußreiche Rolle in der Urkirche, sagen aber nichts über ein paulinisches Interesse an Jesus von Nazareth aus.«

eine Theorie entwickeln zu können, die diejenigen überzeugt, die von den gleichen Prämissen ausgehen wie man selbst und die eigenen Ansichten teilen.

Obwohl es falsch wäre, die Größe der Aufgabe oder die unvermeidbaren Einschränkungen einer solchen Untersuchung herunterzuspielen, muß man andererseits die pessimistische Einstellung ablehnen, nach der bei der Behandlung schwieriger historischer Probleme keine Fortschritte mehr zu erzielen seien. Auch wenn es manchmal scheinen mag, daß die Wissenschaft bei einem bestimmten Problem an einem toten Punkt angelangt ist, besteht gewöhnlich kein Grund, sich mit einem Patt zufriedenzugeben. Meist bleiben noch Züge übrig, auch wenn sie nicht immer sofort zu erkennen sind, und das Spiel kann weitergehen, solange die Spieler bereit sind, die sich bietenden Möglichkeiten auszuprobieren. Die Gefahren bei wissenschaftlichen Debatten sind zum einen vorschnelle Verzweiflung (fehlende Bereitschaft, sich mit neuen Gedanken und Argumenten zu befassen) und zum anderen das starre Festhalten an althergebrachten Sichtweisen (die Weigerung, ganz neue Ansätze auch nur in Betracht zu ziehen).

Wir alle gehen Probleme wie die Jesus/Paulus-Frage mit unseren eigenen Prämissen an, die unsere Schlußfolgerungen beeinflussen. Diese Gegebenheit des wissenschaftlichen – und des menschlichen – Lebens ist jedoch kein Grund für Defätismus. Nicht alle Prämissen haben die gleiche Berechtigung, und die ganz unterschiedlichen Schlüsse, zu denen die verschiedenen Forscher kommen, werden nicht alle gleich stark von den Beweisen gestützt. Manche sind besser fundiert als andere, und obwohl wir uns unserer eigenen Prämissen und der Prämissen anderer stets bewußt sein müssen, dürfen wir die Ergebnisse anderer deswegen nicht von vornherein ablehnen. Wir müssen vielmehr die unterschiedlichen Theorien und Prämissen – auch unsere eigenen! – gegeneinander und gegen die Fakten abwägen.

Das Verhältnis zwischen Paulus und Jesus ist zweifellos ein großes Problem mit vielen verschiedenen Aspekten, doch man darf die Schwierigkeiten andererseits nicht übertreiben. Manche der Grundfragen – beispielsweise die, ob Paulus die Jesustraditionen kannte – sind an sich ganz unkompliziert, und es scheint mir nicht übertrieben optimistisch, zu hoffen, etwas zu ihrer Beantwortung beitragen zu können.

Rahmen und Schwerpunktsetzung dieses Buchs

Ein umfassender Überblick

In den letzten Jahren ist eine ganze Reihe von Büchern über Jesus und Paulus herausgekommen; erwähnenswert sind zunächst zwei Aufsatzsammlungen: *From Jesus to Paul*, 1984, das von Peter Richardson und John Hurd herausgegeben wurde, und *Paul and Jesus*, 1989, Herausgeber A. J. M. Wedderburn. Außerdem sind mehrere Untersuchungen mit speziellerer Fragestellung erschienen, darunter Michael Thompsons wichtiges *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1–15.13* (1991) und Ben Witheringtons *Jesus, Paul and the End of the World* (1992). 1993 erschien Victor Furnish's kurze, aber hilfreiche Einführung in

die Jesus/Paulus-Frage, *Jesus According to Paul*. Das vorliegende Buch bietet wie Furnish' einen umfassenden Überblick über das Thema, ist aber eine umfangreichere Untersuchung, in der ich die Fakten und die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten in viel größerer Ausführlichkeit präsentieren kann.

Man könnte sich auf den Standpunkt stellen, daß das Thema zu komplex sei, um es in einem einzigen (wenn auch nicht gerade dünnen) Buch abzudecken. Ich hoffe aber, das Gegenteil beweisen zu können. Natürlich werde ich die meisten Aspekte nicht vertiefen können, doch ich denke, daß dieses Buch zum einen als leicht zugängliches Nachschlagewerk nützlich sein wird, in dem zahlreiche Fakten, Vorstellungen und Konzeptionen zusammengestellt sind und auch fachwissenschaftliche Studien berücksichtigt werden, und daß sich durch eine umfangreiche Untersuchung zum anderen manches klären lassen wird, das bei der Konzentration auf Teilaspekte offen bleiben muß. Als Schwäche vieler neutestamentlicher Studien muß gerade ihre im wahrsten Sinne des Wortes »stückweise« Annäherung an historische Fragen gelten: Jedes einzelne Traditionsstück muß genau untersucht werden, und die Belege reichen einfach nicht aus, um zu haltbaren Schlußfolgerungen zu gelangen. Manchmal kann man erheblich bessere Ergebnisse erreichen, indem man ein Gesamtbild entwirft: Wenn die einzelnen Belege gut in dieses große Bild passen, ergeben sie in der Summe eine viel überzeugendere Theorie, als wenn man einfach nur die einzelnen Argumente zu den verschiedenen Traditionen nebeneinanderstellt. Damit will ich keineswegs sagen, es sei nicht wichtig, sich eingehend mit den einzelnen Traditionen zu befassen. Ich werde das in diesem Buch an manchen Stellen selbst tun und auch häufig auf andere, detailliertere Untersuchungen verweisen; in der Hauptsache geht es mir aber um eine kumulative Argumentation, die sich aus einer Vielzahl unterschiedlicher Teilergebnisse zusammensetzt.

Der Einfluß jüngerer neutestamentlicher Studien

Seit letztmals ein englisch- oder deutschsprachiger Wissenschaftler eine umfangreiche Untersuchung zur Jesus/Paulus-Frage vorgelegt hat, ist die Forschung erheblich vorangekommen.[33] Dieses Buch schreibe ich im Licht der jüngsten Debatte über Jesus, Paulus und das synoptische Problem.

Zunächst einmal ist – darauf habe ich schon hingewiesen – die historische Zuverlässigkeit der Evangelien und ihrer Jesusdarstellung weiterhin sehr umstritten. Manche Theologen segeln im Kielwasser der Bultmannschen Tradition und sind ausgesprochen skeptisch; andere hingegen haben eine viel positivere Einstellung. Einige der interessantesten neueren Werke stammen von jenen Wissenschaftlern, die die Bedeutung des sozialen und religiösen Kontextes Jesu herausstellen und dabei soziologische Erkenntnisse und eine Neueinschätzung des Judentums zur Zeit Jesu einbringen.[34] Forscher wie Ben Meyer, Geza Vermes, Anthony Harvey, Gerd

---

[33] Die letzte bedeutende Untersuchung war Frasers *Jesus and Paul* (1974).

[34] Die noch immer nicht abgeschlossene Veröffentlichung des Materials aus den Schriftrollen vom Toten Meer wirft mehr Licht auf Jesu jüdisches Umfeld. Siehe beispielsweise Eisenman und Wise, *Jesus und*

Theißen, Marcus Borg, Ed Sanders und N. T. Wright haben besonders interessante Theorien zu Jesus entwickelt, die ich in diesem Buch ebenso berücksichtigen werde wie die »third quest« nach dem historischen Jesus.[35]

Zweitens hat sich die Einstellung gegenüber Paulus in den letzten Jahren radikal geändert. Das ist vor allem E. P. Sanders zu verdanken,[36] der sich – wie auch andere – nachdrücklich gegen viele traditionelle Deutungen der paulinischen Schriften gestellt hat. Für Sanders ist Paulus keine lutherische Gestalt, die mit der menschlichen Schuld ringt, sondern ein Judenchrist, der um die Sammlung der Heiden kämpft. Von nun an müssen solche neuen Sichtweisen von Paulus bei allen Untersuchungen des Verhältnisses zwischen Jesus und Paulus berücksichtigt werden.

Vor gar nicht so langer Zeit waren die Neutestamentler noch überzeugt, daß das synoptische Problem – die schwierige Frage, welche Beziehungen zwischen den Evangelien von Matthäus, Markus und Lukas bestehen – ein für allemal gelöst sei. Markus und die sogenannte Logienquelle »Q«, eine hypothetische Sammlung von Jesusworten, galten als Quellen von Matthäus und Lukas. Die Übereinstimmungen bei Matthäus und Lukas wurden ebenso wie die Unterschiede dadurch erklärt, daß sie Markus, »Q« und jeweils eigene Quellen benutzt hätten. Dieses »gesicherte Ergebnis der kritischen Forschung« gilt heute aber keineswegs mehr als gesichert, und die »Zwei-Quellen-Theorie« (die allerdings immer noch von der Mehrzahl der Forscher bevorzugt wird) muß sich jetzt gegen viele andere Theorien behaupten – einschließlich der Ansicht, daß das Matthäusevangelium das älteste Evangelium sei.[37]

Für die Jesus/Paulus-Frage ist das insofern wichtig, als es die Bewertung der Jesustraditionen beeinflußt. Forscher, die sich mit der Lehre Jesu befaßten, setzten die Zwei-Quellen-Theorie lange als selbstverständlich voraus und nahmen zum Bei-

---

die Urchristen. Ihre Auffassung, daß diese Rollen judenchristliche Dokumente seien, überzeugt zwar nicht, doch es ist unbestreitbar, daß die Urchristen viel mit den jüdischen Verfassern der Qumranrollen gemeinsam hatten.

35 Der Begriff »third quest« wurde von N. T. Wright geprägt, der ihn zum Beispiel in seinem hilfreichen Überblick über die jüngere neutestamentliche Forschung in Neill und Wright, *Interpretation of the NT*, 360–449, und in seinem Hauptwerk *The NT and the People of God* benutzt. Auch Charlesworth, *Jesus within Judaism*, gibt einen Überblick und bespricht die Probleme; siehe außerdem Chilton und Evans, *Studying the Historical Jesus*.

36 Sanders' grundlegendes Werk zu Paulus ist *Paul and Palestinian Judaism* (dt.: *Paulus und das palästinische Judentum*).

37 Der Konsens im Hinblick auf die Zwei-Quellen-Theorie wurde wohl vor allem durch Farmers umstrittenes Buch *The Synoptic Problem* zerstört. Farmer vertrat die sogenannte Griesbachsche Hypothese, nach der die Evangelien in der Reihenfolge Matthäus-Lukas-Markus entstanden. Vgl. H.-H. Stoldt, *Geschichte und Kritik der Markushypothese*. In den letzten Jahren wurden die verschiedensten anderen Theorien entwickelt. Viele Wissenschaftler sprachen sich ganz gegen »Q« aus; manche gingen davon aus, daß es mehrere Fassungen der einzelnen Evangelien gegeben habe, und entwarfen ein kompliziertes Geflecht synoptischer Beziehungen. Zu den Forschern, die die Zwei-Quellen-Theorie in jüngerer Zeit angezweifelt haben, gehören Sanders und Davies, *Studying the Synoptic Gospels*, und J. W. Wenham, *Redating Matthew, Mark and Luke* (siehe außerdem Ellis, »Making of Narratives«). Tuckett, *Revival of the Griesbach Hypothesis*, und Catchpole, *The Quest for Q*, verteidigen sie hingegen. Einen hilfreichen Vergleich der verschiedenen Auffassungen bietet Dungan, *Interrelations of the Gospels*.

spiel an, daß die Markusfassung von Jesusworten grundsätzlich authentischer sei als entsprechende Parallelen bei Matthäus und Lukas. Das darf man heute nicht mehr. Sogar diejenigen, die weiterhin die Priorität von Markus akzeptieren, kommen allmählich zu der Erkenntnis, daß bei Matthäus und Lukas manchmal durchaus die ursprünglicheren Fassungen stehen können. Das eröffnet neue Möglichkeiten für die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Paulus und Jesus und ist vor allem bei der Diskussion vermeintlicher Jesustraditionen bei Paulus wichtig.

Paulus und die Jesustradition

Der wichtigste Aspekt dieses Buchs ist aber, daß ich mich eingehend mit der Frage beschäftigen werde, inwieweit Paulus in seinen Briefen Jesustraditionen verwendet hat. Die beiden neueren Aufsatzsammlungen, die ich oben genannt habe, kommen zu ausgesprochen pessimistischen Schlußfolgerungen im Hinblick auf die Möglichkeit, in den paulinischen Briefen Anklänge an die Lehre Jesu zu entdecken. So schreibt V. P. Furnish: »Die Debatte über das Verhältnis zwischen Paulus und Jesus ist durch die Suche nach Parallelen bei Paulus und in den Evangelien noch nie entscheidend vorangekommen, und es wird auch in Zukunft nicht gelingen, das Problem auf diese Weise zu lösen.«[38] Die Suche nach Anspielungen wird für fruchtlos gehalten; als einzig erfolgversprechender Weg zur Lösung der Jesus/Paulus-Frage wird die Untersuchung der theologischen Übereinstimmungen und Unterschiede betrachtet.

Zu solchem Pessimismus besteht aber kein Anlaß. Eine Reihe von Forschern hat sich denn auch gegen ihn gewandt; am wichtigsten dürfte in diesem Zusammenhang Michael Thompsons *Clothed with Christ* sein, und zwar nicht nur wegen seiner ausführlichen Besprechung des Römerbriefs, sondern auch, weil Thompson darin eine genaue Methode zur Identifizierung von Anklängen an die Lehre Jesu und Anspielungen auf sie bei Paulus vorstellt. Ich möchte in diesem Buch versuchen, an die Arbeit von Thompson und anderen anzuknüpfen und ihre Erkenntnisse in einem größeren Rahmen anzuwenden.[39]

---

38 »The Jesus-Paul Debate«, 44. Siehe auch Wilson, »From Jesus to Paul«, 9.

39 Von den neueren Aufsätzen und Büchern, deren Verfasser bei Paulus Jesustraditionen erkennen, sind vor allem zu nennen: Stanley, »Pauline Allusions«; J. P. Brown, »Synoptic Parallels«; Dungan, *Sayings of Jesus*; Fjärstedt, *Synoptic Tradition in 1 Corinthians*; Allison, »Pauline Epistles and Synoptic Gospels«; D. Wenham, »Paul's Use of the Jesus Tradition«; Richardson und Gooch, »Logia of Jesus in 1 Corinthians«; Riesner, »Paulus und die Jesus-Überlieferung«; Stuhlmacher, »Jesustradition im Römerbrief«; Dunn, »Paul's Knowledge of the Jesus Tradition« und »Jesus Tradition in Paul«; Kim, »Jesus, Sayings of«. Zu den Skeptikern im Hinblick auf die Suche nach Anspielungen gehören Tuckett, »1 Corinthians and Q«; ders., »Paul and the Synoptic Mission Discourse«; ders., »Synoptic Tradition in 1 Thessalonians«; Neirynck, »Paul and the Sayings of Jesus«. Walter stellt sich in »Paulus und die urchristliche Jesustradition« ebenfalls eher auf die Seite der Skeptiker.

Zur Gliederung

Im weitaus größten Teil des vorliegenden Buchs (Kapitel 2–7) geht es um die Lehre von Jesus und Paulus. Ich werde mich mit den beiden wichtigen Fragen beschäftigen, die ich schon eingeführt habe: Erstens: Ist Paulus – direkt oder indirekt – von der Lehre Jesu und den Jesustraditionen abhängig? Zweitens: Stimmt die paulinische Theologie, auch von der Schwerpunktsetzung her, mit der jesuanischen überein, oder unterscheidet sie sich von ihr? Mit diesen beiden Fragen werde ich mich in jedem Kapitel befassen, allerdings in der umgekehrten Reihenfolge: Im ersten Teil untersuche ich jeweils ein bestimmtes Thema der jesuanischen Lehre in der Form, in der sie in den Evangelien vorliegt; dann gehe ich auf die paulinische Lehre zu diesem Thema ein und vergleiche sie mit der jesuanischen. Dieser Vergleich führt zum zweiten, stärker fachwissenschaftlich ausgerichteten Teil, wo es um die Frage geht, ob Paulus die entsprechenden Jesustraditionen kannte und durch sie beeinflußt wurde.

In Kapitel 8 werde ich mich dann dem Leben und Wirken, dem Tod und der Auferstehung Jesu zuwenden und untersuchen, inwieweit Paulus die Geschichte Jesu – also nicht nur einzelne Jesusworte – kannte und was sie für ihn bedeutete. In Kapitel 9 schließlich werde ich meine Schlußfolgerungen zusammenfassen und miteinander verbinden.

Prämissen und methodologische Überlegungen

Einleitende Bemerkungen

Bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Paulus und Jesus spielen die unterschiedlichen Prämissen, von denen die Forscher ausgehen, eine große Rolle. So neigen eher konservativ eingestellte Theologen dazu, die Kluft zwischen Paulus und dem historischen Jesus als geringfügig einzustufen, während die kritischeren Theologen oft von vornherein annehmen, daß Paulus sich nicht besonders für den irdischen Jesus interessierte. Es ist aber keineswegs so, daß sich hier auf der Basis der theologischen Prämissen zwei feste Lager gebildet hätten; es gibt durchaus auch konservative Forscher, die der Ansicht, daß Paulus Jesustraditionen kannte und sie ausgiebig benutzte, ablehnend gegenüberstehen; umgekehrt vertreten manche der radikaleren Wissenschaftler die Auffassung, daß Jesustraditionen (unabhängig davon, ob sie nun tatsächlich auf Jesus zurückgehen oder nicht) in den paulinischen Gemeinden eine große Rolle spielten.[40]

Das vorliegende Buch spiegelt zweifellos meinen eigenen Hintergrund und meine im Hinblick auf die Bibelforschung gemäßigt konservative Einstellung wider. Ich

---

40 Z.B. Dungan, *Sayings of Jesus*; siehe auch J. M. Robinson, »Kerygma and History«. Goulder (s.o., Anm. 29) stellt sich entschlossen auf die Seite derjenigen, die viele wichtige Verbindungen zwischen den Evangelientraditionen und Paulus erkennen, ist allerdings der Ansicht, daß der Einfluß eher von Paulus zu den Evangelien verlief als von Jesus zu Paulus.

setze aber nicht voraus, daß die Leser sich meinen Prämissen (oder Vorurteilen) anschließen, sondern werde stets versuchen, die Beweise gewissenhaft abzuwägen und auch auf andere Standpunkte einzugehen.

Das Zeugnis der Evangelien

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß die Theologen sich bei der Frage, wie zuverlässig die Evangelien und ihr Zeugnis vom historischen Jesus sind, keineswegs einig sind. Daher darf ich nicht davon ausgehen, daß die Beschreibung der Evangelien von Jesus bei allen Punkten historisch zutreffend ist, sondern muß die Argumente berücksichtigen, die für und gegen die Authentizität verschiedener Worte und Geschichten Jesu vorgebracht worden sind.[41]

Meiner Meinung nach ist die extreme Skepsis mancher Exegeten (vor allem der Bultmannschule) von vielen jüngeren Forschern – darunter auch einige, die der Phase der »third quest« zuzuordnen sind – mit Recht zurückgewiesen worden. Wenn man die Evangelien im Kontext des Judentums des ersten Jahrhunderts betrachtet, sind sie historisch gesehen durchaus plausibel; auch Jesusworte und -geschichten, die viele Exegeten schon routinemäßig abgelehnt haben, müssen unter diesem Gesichtspunkt erneut untersucht werden.[42] Obwohl auch ich nicht davon ausgehe, daß alles, was in den Evangelien steht, historisch zuverlässig ist, bin ich der Ansicht, daß die Evangelienerzählungen gedeutete Berichte über Jesus sind, die unter dem historischen Gesichtspunkt abgewogen werden müssen.[43]

---

[41] Im Hinblick auf die Frage, ob Paulus sich auf bestimmte Jesustraditionen stützt, geht es weniger um deren Authentizität als vielmehr darum, wie alt sie sind und ob sie zu der Zeit, als Paulus seine Briefe schrieb, als Jesustraditionen betrachtet wurden. Trotzdem ist die Authentizitätsfrage natürlich wichtig, denn eine positive Antwort bedeutet, daß Paulus die betreffende Geschichte oder den Spruch gekannt und benutzt haben könnte, während eine negative Antwort das Gegenteil bedeuten *kann*.

[42] Mack vertritt in seinen Werken, z.B. *Lost Gospel*, einen radikal skeptischen Standpunkt gegenüber den Evangelien. Er betrachtet den historischen Jesus als »jüdischen Kyniker« und gründet diese Auffassung auf eine rekonstruierte Urfassung der Logienquelle. Leider kann ich hier nicht ausführlich auf seine Argumente eingehen, doch seine gesamte These krankt daran, daß er sich auf die ungesicherte »Q«-Hypothese und auf spekulative Rekonstruktionen früher »Q«-Fassungen stützt. Noch wichtiger ist vielleicht, daß er Jesus sowohl vom jüdischen Kontext des ersten Jahrhunderts absetzt (erst die Kirche habe aus ihm einen jüdischen eschatologischen Propheten gemacht) als auch vom frühesten Christentum in der Form, in der es im Neuen Testament beschrieben wird. (Siehe dazu auch unten, Kap. 2, einschließlich des Exkurses »Neuere Deutungen der jesuanischen Lehre vom Reich Gottes«; außerdem wirft meine Besprechung des Jesus/Paulus-Problems eine ganze Reihe von Fragen im Hinblick auf Macks These auf.)

[43] Im Hinblick auf die Frage der Authentizität gibt es weder eine unfehlbare Methode noch Kriterien, die man sozusagen automatisch anlegen kann. Man muß die Argumente (zum Beispiel dafür, wie gut die betreffende Tradition in den Evangelien nachgewiesen zu sein scheint oder wie gut eine bestimmte Jesusgeschichte oder ein Jesuswort mit dem zusammenpaßt, was wir über Jesus und seinen palästinischen Kontext wissen) in jedem Einzelfall sorgfältig abwägen. Die Literatur zur Authentizität und den dafür maßgeblichen Kriterien ist sehr umfangreich. An einführenden Besprechungen sind vor allem Sanders und Davies, *Studying the Synoptic Gospels*, und Blomberg, *Historical Reliability of the Gospels*, zu nennen. Siehe außerdem Riesner, *Jesus als Lehrer*, 1–96, und Theißen und Merz, *Der historische Jesus*, 116–20. Für die Frage, inwieweit Paulus die Jesustradition kannte, ist nicht unbedingt die Authentizität einer

Das synoptische Problem

Die Frage, wie die Evangelien von Matthäus, Markus und Lukas miteinander zusammenhängen, ist – darauf habe ich bereits hingewiesen – heute wieder als ungeklärt zu betrachten. In diesem Buch werde ich mich nicht auf eine bestimmte Theorie zum synoptischen Problem stützen.[44] Wenn ich mich mit einem Jesuswort oder einer Jesusgeschichte befasse, die in mehr als einem Evangelium vorkommt, werde ich daher weder voraussetzen, daß die Markusfassung notwendigerweise die früheste ist, noch, daß sie die Quelle der Matthäus- und Lukasfassungen bildet.

Das ist auf jeden Fall wichtig, denn auch, wenn Matthäus Markus verwendet haben sollte (was sehr wahrscheinlich ist), ist es ausgesprochen unwahrscheinlich, daß er nur Markus kannte und benutzte, als er die markinische Geschichte neu erzählte. Als er beispielsweise zu der Markusfassung des Gleichnisses vom Sämann kam, dürfte er nicht zum ersten Mal von diesem Gleichnis gehört haben. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Jesusworte und -geschichten in der mündlichen Überlieferung der Urkirche weitergegeben wurden, und Matthäus dürfte den Inhalt des Markusevangeliums größtenteils schon gekannt haben, bevor es überhaupt existierte! Viele Forscher haben diese Überlegung außer acht gelassen – vielleicht, weil sie das synoptische Problem noch komplizierter macht: Mündliche Überlieferung ist ein sehr schwieriger Faktor; da ist es viel einfacher – jedoch keineswegs plausibel –, anzunehmen, daß Matthäus sein Evangelium in völliger Abgeschiedenheit schrieb und über keinerlei Informationen über Jesus verfügte außer einigen schriftlichen Quellen, die man ihm gebracht hatte.

Wenn man die mündliche Überlieferung berücksichtigt, darf man – auch wenn man die Zwei-Quellen-Theorie akzeptiert – nicht einfach voraussetzen, daß die markinische Fassung einer bestimmten Jesusgeschichte oder eines Jesuswortes unbedingt die ursprünglichste sein muß. Das könnte zwar oft so sein, falls Matthäus Markus vor sich liegen hatte und sich gewissenhaft an ihn hielt, doch er dürfte zumindest hin und wieder in die nichtmarkinische Fassung abgeglitten sein, die er schon gekannt hatte, bevor er die markinische zum ersten Mal las. In solchen Fällen ist die matthäische Fassung unabhängig von der markinischen und kann sogar ursprünglicher sein, da Matthäus zu dem älteren Wortlaut zurückkehrte, den Markus geändert hatte. Das gleiche gilt auch, wenn man eine andere Quellentheorie vorzieht: Falls beispielsweise Markus Matthäus benutzte, dürfte auch er sich daneben auf eine unabhängige mündliche Überlieferung gestützt haben.

---

bestimmten Tradition entscheidend (siehe die vorhergehende Anm.), sondern es geht eher darum, wie gut eine bestimmte Jesusüberlieferung belegt ist und wie bekannt sie war: Je bekannter sie war, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß auch Paulus sie kannte.

44 Meiner Ansicht nach spricht noch immer viel für die Priorität von Markus, während die Hypothese von einer dokumentarischen »Q«-Quelle entschieden fragwürdiger ist. Ich werde »Q« aber hin und wieder als griffige Bezeichnung für nichtmarkinische Traditionen benutzen, die sowohl bei Matthäus als auch bei Lukas vorkommen. Auch wenn ich kein Anhänger der »Q«-Hypothese als solcher bin, gehe ich davon aus, daß Matthäus und Lukas gemeinsame nichtmarkinische Traditionen verwendeten (und nicht davon, daß Lukas sein »Q«-Material direkt von Matthäus bezog). Siehe dazu auch die folgende Anm.

Das ist nicht nur a priori sehr wahrscheinlich, sondern es gibt viele Beweise, mit denen diese Annahme sich untermauern läßt.[45] Manche dieser Beweise werde ich in der folgenden Besprechung von Paulus und Jesus erläutern.

Durch diese Überlegungen scheint die anstehende Aufgabe erheblich komplizierter zu werden: Mit einer einfachen Lösung für das synoptische Problem würde auch der Vergleich zwischen Jesus und Paulus viel einfacher. So aber dürfen wir uns nicht darauf beschränken, die markinische Fassung eines Jesuswortes oder einer Jesusgeschichte mit der paulinischen zu vergleichen, sondern wir müssen auch die matthäische oder lukanische hinzuziehen und jeweils im konkreten Fall abwägen, wie die synoptische Beziehung wohl aussehen mag. Das kann jedoch auch befreiend wirken. Es ist geschichtlichen Untersuchungen nämlich nicht förderlich, wenn man die Grundparameter von vornherein zu stark vereinfacht; genau das aber, so kann man sagen, ist in der Vergangenheit bei der Jesus/Paulus-Frage (und auch bei anderen Fragen im Zusammenhang mit dem Neuen Testament) geschehen. Denjenigen Forschern, die mit einer zu stark vereinfachten Auffassung von dem synoptischen Problem gearbeitet haben, sind Dinge entgangen, die sie bei größerer Aufgeschlossenheit möglicherweise erkannt hätten.[46]

Die außersynoptischen Evangelien

Außer den synoptischen gibt es noch andere Evangelien, die (angeblich) von Jesus berichten. Das wichtigste von ihnen ist das kanonische Evangelium des Johannes, das wohl in erheblichem Umfang frühe Jesustraditionen enthält, zu denen es bei

---

[45] In meinem *Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse* habe ich dargelegt, wie wichtig es ist, die »vorsynoptische Tradition« zu berücksichtigen. Manche der dort vorgebrachten Argumente waren spekulativ, doch ich konnte viele Beweise dafür zusammentragen, daß Matthäus, Markus und Lukas unabhängig voneinander Zugang zu gemeinsamen Traditionen von Jesu eschatologischer Lehre hatten. S.u., Kap. 6.

[46] So kommt beispielsweise Stanton – wie viele andere, die unerschütterlich an der Zwei-Quellen-Theorie festhalten – in *Gospel for a New People*, 330f., zu dem Schluß, daß die Jesusworte zur Israelmission in Mt 10,5 und 15,24 auf Matthäus zurückgehen, nicht auf Jesus selbst. Vermes hingegen, der keiner bestimmten Quellentheorie anhängt, kann die Authentizität dieser Worte als »nahezu unangreifbar« bezeichnen (*Jesus the Jew*, 49). In Kap. 4 werde ich (zum Teil unter Rückgriff auf Paulus) Argumente vorbringen, die Vermes' Auffassung stützen. Bei dem Jesuswort zur Kirche in Mt 16,16–20 ist die Situation ähnlich: Goulder betrachtet es, wie viele andere Exegeten, als matthäische Zufügung zu Markus – er sieht, daß es in den paulinischen Briefen Parallelen dazu gibt, und sagt, hier liege paulinischer Einfluß auf Matthäus vor (z.B. *Evangelists' Calendar*, 232–35). Wenn er aber nicht so voreilig von der Annahme der Markuspriorität ausgegangen wäre, hätte er möglicherweise erkannt, daß die Beziehung in diesem Fall sehr wahrscheinlich umgekehrt verläuft, daß also die matthäische Fassung ursprünglicher ist und Paulus durch sie beeinflußt wurde (s.u., Kap. 4). Es ist natürlich nichts dagegen einzuwenden, daß Wissenschaftler mit bestimmten Quellentheorien (wie der Theorie der Markuspriorität) arbeiten; diese Theorien darf man jedoch nicht »automatisch« anwenden (z.B. in der Form, daß man Abweichungen von Markus bei Matthäus und Lukas unweigerlich als Redaktion betrachtet und die Möglichkeit, daß es sich um eine nichtmarkinische Tradition handelt, von vornherein ausschließt). Die Beschäftigung mit Paulus kann Antworten auf Detailfragen der synoptischen Beziehungen liefern, falls man sich diese Chance nicht durch vorgefaßte Theorien verbaut.

den Synoptikern oft keine Parallelen gibt.[47] Es bestehen jedoch so große Zweifel im Hinblick darauf, welche Art von Geschichte das vierte Evangelium präsentiert, daß ich es in dieser Untersuchung (bei der schon so viele andere komplizierte Aspekte gegeneinander abgewogen werden müssen) nur als ergänzende Quelle benutzen werde.[48]

Die sogenannten apokryphen Evangelien sind noch umstrittener: Sie sind größtenteils – wenn nicht zur Gänze – erheblich später entstanden als die kanonischen Evangelien, und trotz des Interesses, das ihnen in den letzten Jahren entgegengebracht wurde, kann man sie kaum als wichtige Informationsquellen zu Jesus betrachten.[49] Ich werde sie in diesem Buch daher nur am Rande berücksichtigen.

Welche Briefe stammen von Paulus?

Die paulinische Seite ist bei einem Vergleich von Jesus und Paulus relativ unkompliziert, da beim größten Teil des Corpus Paulinum kaum Zweifel im Hinblick auf die Authentizität bestehen. Für meine Untersuchung sind vor allem der Römerbrief, der 1. Korintherbrief und der 1. Thessalonicherbrief wichtig, und die Theologen sind sich weitestgehend darüber einig, daß es sich bei allen dreien um echte Paulusbriefe handelt (auch wenn einige kürzere Stellen nicht unumstritten sind).

Ich könnte mich natürlich auf die drei genannten Briefe beschränken, doch auch der 2. Thessalonicherbrief, der Kolosserbrief und (mit größeren Vorbehalten) der Epheserbrief werden von den meisten Forschern als paulinisch betrachtet. Meiner Meinung nach spricht sehr viel für diese Auffassung, so daß es gerechtfertigt ist, diese drei Briefe zumindest zur Ergänzung der in den unumstrittenen Briefen vorliegenden Beweise heranzuziehen; ich möchte aber betonen, daß die Theorie, die ich im vorliegenden Buch entwickle, insgesamt nicht von den umstrittenen paulinischen Briefen abhängig ist. Die Pastoralbriefe sind erheblich stärker umstritten, und obwohl man schlüssige Argumente dafür anführen kann, daß sie ebenfalls von Paulus oder zumindest in seinem Auftrag verfaßt wurden, scheint es mir angesichts der massiven Zweifel an ihrer Authentizität ratsam, nur hin und wieder auf sie zu verweisen, statt mich in größerem Ausmaß auf sie zu stützen.[50]

Die umstrittenen Briefe sind natürlich auch dann, wenn sie nicht von Paulus selbst stammen sollten, im weiteren Sinne »paulinisch« und geben uns Einblick in das Denken und die Lehre, die in den paulinischen Gemeinden vorherrschten; daher sind sie für meine Untersuchung durchaus relevant. Sollten die sogenannten Deuteropaulinen jedoch erheblich später entstanden sein als die zweifelsfrei authentischen

---

[47] J. A. T. Robinson, *Priority of John*, und Hengel, *Johannine Question*, vertreten die Auffassung, daß der Johannesevangelist ein Augenzeuge des Wirkens Jesu war.

[48] Mit dem Johannesevangelium habe ich mich in »Enigma of the Fourth Gospel« befaßt.

[49] Siehe Meier, *Marginal Jew*, 112–66; Charlesworth und Evans, »Jesus in the Agrapha«.

[50] Zur Authentizität der umstrittenen Briefe siehe u.a. Best, *First and Second Thessalonians*, 50–58; I. H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, 25–45; Barth, *Ephesians 1–3*, 36–52; O'Brien, *Colossians, Philemon*, xli–xlix; Kelly, *Pastoral Epistles*, 3–36; Knight, *Pastoral Epistles*, 21–52; und allgemeiner Johnson, *Writings of the NT*, 255–407.

paulinischen Briefe, so können sie im Zusammenhang mit der Jesus/Paulus-Frage nur als bestenfalls zweitrangige Beweise betrachtet werden.

Ich werde die umstrittenen Briefe jedenfalls nicht von vornherein ganz außer acht lassen, denn ein Vergleich der Verwendung (oder Nichtverwendung) von Jesustraditionen in diesen Briefen mit ihrer Verwendung in den unumstrittenen könnte uns bei der Authentizitätsfrage weiterbringen.

Wie man der Parallelomanie entgehen kann

Eine der wichtigsten methodologischen Fragen ist: Wie kann man paulinische Anspielungen auf Jesus erkennen? Manche Exegeten scheinen bei Paulus überall solche Anspielungen zu sehen. Der in diesem Zusammenhang am häufigsten genannte Name ist A. Resch; Resch veröffentlichte 1905 ein bemerkenswertes Buch, in dem er 1158 paulinische Anspielungen auf Jesus zusammenstellte.[51] Andere Exegeten hingegen erkennen in den paulinischen Schriften so gut wie gar keine Anspielungen auf die Lehre Jesu. Während manche fast jeder möglichen Parallele zwischen Paulus und Jesus große Bedeutung zuschreiben, sind andere bewußt skeptisch. Die Identifizierung von Anspielungen scheint also eine ausgesprochen subjektive Angelegenheit zu sein. Ist es überhaupt möglich, einen Mittelweg zu finden, also der Parallelomanie zu entgehen, ohne gleich in Parallelophobie zu verfallen?

Bei dieser Frage kann uns vor allem Michael Thompsons *Clothed with Christ* weiterhelfen.[52] Thompson weist zunächst darauf hin, daß der Begriff »Anspielung« vage und zweideutig ist: Meinen wir, wenn wir dieses Wort im Zusammenhang mit Paulus und Jesus benutzen, einen bewußten paulinischen Verweis auf Jesus, den die Leser der Briefe als solchen erkennen sollten? Oder meinen wir damit viel weniger, nämlich beispielsweise einen Anklang an ein Jesuswort, dessen Paulus sich während des Schreibens vielleicht selbst gar nicht bewußt war? Thompson trifft folgende nützliche Unterscheidungen:

> Von einem »Zitat« spreche ich, wenn der Verfasser unter Verwendung einer expliziten Zitierformel (z.B. γέγραπται γάρ) wörtlich zitiert. Als »Anspielungen« bezeichne ich Aussagen, die die Leser an eine Tradition erinnern *sollen*, die sie nach Ansicht des Verfassers als Jesustradition kennen; eindeutige Beispiele sind 1 Kor 7,10 und 9,14. Den Begriff »Anklang« schließlich benutze ich für die Fälle, in denen der Einfluß einer Jesustradition

---

51 *Der Paulinismus und die Logia Jesu.*

52 Siehe außerdem Fjärstedt, *Synoptic Tradition*, 40–64; Allison, »Pauline Epistles«, 6–10. Thompson schreibt in *Clothed with Christ*, 30, mit Recht, daß die Frage, wie man Anspielungen und Anklänge erkennen kann, nicht nur im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Paulus und Jesus wichtig ist. Die gleichen Probleme treten nämlich auch bei der Identifizierung von Anklängen an das Alte Testament, Elementen aus urchristlichen Hymnen und anderen vorpaulinischen Traditionen in den paulinischen Briefen auf. In diesen Zusammenhängen sind die methodologischen Fragen bereits mit guten Ergebnissen diskutiert worden. (Zum Alten Testament siehe z.B. Hays, *Echoes of Scripture*, 26–32. Bei der Suche nach vorpaulinischen Hymnen und anderen urchristlichen Traditionen besteht allerdings der Unterschied, daß eine der Jesustradition in den Evangelien entsprechende Vergleichsmöglichkeit fehlt. Auf das Alte Testament trifft diese Einschränkung natürlich nicht zu.)

auf Paulus offensichtlich erscheint, es aber unsicher bleibt, ob er sich dessen bewußt war, als er den Brief verfaßte.[53]

Für die Identifizierung solcher Zitate, Anspielungen und Anklänge sind vor allem drei Kriterien wichtig:[54]

(1) Manchmal (allerdings nicht sehr oft) sagt Paulus ausdrücklich, daß er die Worte Jesu aufgreift, oder es gibt einen anderen expliziten »Traditionsverweis«. So führt Paulus seine Lehre zur Scheidung in 1 Kor 7,10 mit den Worten ein: »Den Verheirateten gebiete *nicht ich, sondern der Herr* ...« Nachdem er diesen Punkt besprochen hat, schreibt er: »Den übrigen *sage ich, nicht der Herr* ...« Diese Formulierungen haben beinahe die Funktion von Anführungszeichen für das, was zwischen ihnen steht (auch wenn Paulus nicht wörtlich zitiert). In solchen Fällen ist ganz klar, daß Paulus bewußt auf die Lehre Jesu anspielt.

In anderen Fällen gibt es zumindest eine Bezugnahme auf Jesus oder eine Wendung, die man als indirekten Hinweis darauf betrachten kann, daß Paulus sich auf eine Jesustradition stützt, zum Beispiel in Röm 14,14, wo er schreibt: »Ich weiß und bin *in dem Herrn Jesus* fest überzeugt, daß an sich nichts unrein ist ...«** Es ist nicht sicher, daß die Worte *»in dem Herrn Jesus«*** darauf hindeuten sollen, daß Paulus hier eine Jesustradition aufgreift, doch das ist jedenfalls eine denkbare Auslegung.

An wieder anderen Stellen findet sich zwar kein spezieller Hinweis auf Jesus, doch Paulus macht deutlich, daß er sich auf eine Tradition stützt, die er bereits an seine Leser weitergegeben hat. So bemerkt er in 1 Thess 5,1f.: »Betreffs der Zeiten und Fristen, Brüder, brauche ich euch nicht zu schreiben. Ihr selbst wißt genau, daß ...«** Wir können zwar nicht sicher sein, daß es sich bei diesem Wissen der Thessalonicher um die Lehre Jesu handelte, doch es ist zumindest klar, daß Paulus keine neue Lehre vorbringt, sondern auf etwas bereits Bekanntes verweist. Und falls es andere Anzeichen dafür gibt, daß die bekannte Lehre von Jesus stammt, könnte dieser Traditionsverweis durchaus von Bedeutung sein. Von der immer wiederkehrenden paulinischen Frage »Wißt ihr (denn) nicht, daß ...?« (z.B. 1 Kor 3,16; 5,6; 6,2f.; 6,9) läßt sich oft Ähnliches sagen.

Manchmal verrät Paulus auch noch auf andere Weise, daß er eine Tradition aufgreift, zum Beispiel durch besondere stilistische Merkmale. Ein einfaches Beispiel dafür ist seine Verwendung von »Abba« in Röm 8,15 und Gal 4,5f. Warum benutzt er plötzlich dieses aramäische Wort, wenn er auf Griechisch die christliche Erfahrung der Gotteskindschaft beschreibt? Doch wohl deshalb, weil er direkt oder indirekt auf eine Jesustradition zurückgreift. Ein etwas zweifelhafteres Beispiel kommt in 1 Thess 2,13–16 vor; die Sprache, die Paulus dort verwendet, um die Juden anzuklagen, hat den Exegeten viel Kopfzerbrechen bereitet. Die Verse wirken unpaulinisch, und manche Exegeten vermuten, daß es sich dabei um die Zufügung eines Kopisten handelt. Es ist aber durchaus möglich, daß Paulus hier selbst eine Tradition benutzt und die Sprache deshalb untypisch für ihn ist.

---

53 *Clothed with Christ*, 30.

54 Auch im Folgenden stütze ich mich weitgehend auf Thompson.

(2) Ein anderer Anhaltspunkt ist natürlich die sprachliche und formale Ähnlichkeit einer paulinischen Stelle mit einer Jesustradition. So weisen die paulinischen Ausführungen zur Scheidung in 1 Kor 7,9–11 enge sprachliche Parallelen zum Gespräch Jesu mit den Pharisäern in Mt 19,3–9/Mk 10,2–12 auf; das gilt besonders für das jesuanische »das darf der Mensch nicht trennen« und das paulinische »Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen …« – in beiden Fällen wird das gleiche griechische Verb benutzt.[55] Die Lehre ist auch von der Form her ähnlich, denn nach dem grundsätzlichen Verbot der Scheidung (Mt 19,6–8/1 Kor 7,10) geht es darum, ob Geschiedene sich wieder verheiraten dürfen (Mt 19,9/1 Kor 7,11).

2 Kor 1,17f., wo Paulus sich gegen den Vorwurf wehrt, daß sein Ja auch ein Nein sein könne, erinnert an das Wort zum Schwören aus der Bergpredigt, wo Jesus sagt: »Euer Wort sei Ja, ja oder Nein, nein …«** (Mt 5,37) Die sprachliche Ähnlichkeit ist so ausgeprägt, daß es nahe liegt, eine Verbindung zwischen den beiden Stellen anzunehmen.

Wir dürfen allerdings nicht vergessen, daß Jesus wohl ursprünglich auf Aramäisch lehrte und die Evangelien eine griechische Übersetzung dieser Lehre sind. Wenn wir also in den Evangelien und bei Paulus identische Formulierungen finden, beweist das nicht, daß Paulus die tatsächlichen Worte Jesu benutzt, sondern daß er dessen Worte auf die gleiche Weise übersetzt wie die Evangelisten oder die gleiche Übersetzung der jesuanischen Worte benutzt, die auch in den Evangelien vorliegt. Das bedeutet, daß Paulus bei bewußten Anklängen an die Lehre Jesu manchmal durchaus eine andere griechische Terminologie als die Evangelien verwenden könnte. Wir müssen uns also auf Übersetzungsvarianten einstellen, andererseits aber auch berücksichtigen, daß manche Übersetzungen sich geradezu aufdrängen (z.B. bei »Ja, ja … Nein, nein«).

Es versteht sich eigentlich von selbst, daß Ähnlichkeiten beim Wortlaut an sich noch kein hinreichender Beweis für eine bedeutsame Verbindung zwischen zwei Traditionen sind: Diese Ähnlichkeiten könnten ja auch zufällig sein, vor allem, wenn es um das gleiche Thema geht oder wenn die Verfasser sich beide direkt oder indirekt auf die gleiche Quelle stützen, beispielsweise ein sehr bekanntes Sprichwort. Wenn zwei Stellen allerdings sehr ähnlich sind oder wenn das, was sie gemeinsam haben, besonders charakteristisch oder ungewöhnlich ist, dürfte mit größerer Wahrscheinlichkeit eine Verbindung zwischen ihnen bestehen.

(3) Auch gedankliche Ähnlichkeit kann darauf hindeuten, daß Paulus sich auf Jesus stützt. In solchen Fällen kann die sprachliche Übereinstimmung durchaus gering sein, aber eine so auffällige Ähnlichkeit bei einer Vorstellung oder Konzeption vorliegen, daß der Rückschluß auf eine Abhängigkeit plausibel ist. Manchmal gehen sprachliche und gedankliche Ähnlichkeit Hand in Hand. So weist die paulinische Lehre in 1 Kor 7 nicht nur formale und sprachliche Verbindungen zur Jesustradition auf, sondern die zum Ausdruck gebrachten Ansichten zur Ehe und Scheidung sind ebenfalls ähnlich und weder für die griechisch-römische noch für die jüdische Welt jener Zeit typisch. Das paulinische »So hat auch der Herr denen, die das Evangelium

---

[55] μὴ χωριζέτω in Mt 19,6 und μὴ χωρισθῆναι in 1 Kor 7,10.

verkündigen, geboten, vom Evangelium zu leben« in 1 Kor 9,14 hingegen weist keine sprachliche Ähnlichkeit mit dem sogenannten »Q«-Wort »Denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert«* (Lk 10,7) auf. Es wird aber der gleiche Gedanke ausgedrückt, und die meisten Exegeten gehen davon aus, daß hier eine Verbindung zwischen Paulus und Jesus vorliegt und daß Paulus die Tradition frei wiedergibt.

Man muß aber wiederum bedenken, daß gedankliche Ähnlichkeit allein noch kein Beweis für eine direkte Beziehung ist: Jesus und Paulus waren beide Juden des ersten Jahrhunderts; ähnliche Vorstellungen und Konzeptionen der beiden können also durchaus nur ihren gemeinsamen Hintergrund widerspiegeln. Man muß daher in jedem Einzelfall überlegen, ob die Ähnlichkeit charakteristisch genug ist, um auf eine mögliche oder wahrscheinliche Verbindung hinzudeuten.

Jesustraditionen bei Paulus zu identifizieren, ist offensichtlich nicht einfach. Es gibt einige wenige Stellen, bei denen alle drei eben aufgeführten Kriterien erfüllt sind, zum Beispiel 1 Kor 7,9–11: Dort finden wir einen Traditionsverweis, teilweise Übereinstimmung beim Wortlaut und charakteristische gemeinsame Vorstellungen. In solchen Fällen können wir mit sehr großer Wahrscheinlichkeit auf eine Abhängigkeit schließen. Bei 1 Kor 9,14 besteht zwar keine sprachliche Ähnlichkeit, doch die beiden anderen Kriterien sind zweifellos relevant, so daß auch hier mit großer Wahrscheinlichkeit eine gemeinsame Tradition zugrunde liegt.

So eindeutig ist die Sachlage aber nur selten. 2 Kor 1,17f. zum Beispiel weist auffallende sprachliche Ähnlichkeit mit einer synoptischen Tradition auf, doch die zum Ausdruck gebrachten Gedanken sind nicht so ähnlich, und es gibt auch keinen klaren Traditionsverweis. Außerdem sind sich die Exegeten bei den Worten zur Scheidung und vom Arbeiter, der seines Lohnes wert ist, im Hinblick auf die Authentizität der Evangelientraditionen relativ einig, doch Mt 5,37 – ein Wort, das nur bei Matthäus steht – ist problematischer. In solchen Fällen müssen wir die synoptische und die paulinische Seite sorgfältig gegeneinander abwägen und uns fragen, ob die Hypothese, daß eine Verbindung besteht, plausibel und aufschlußreich ist.[56] Hier besteht sonst wirklich die Gefahr, daß »Parallelomanen« Ähnlichkeiten, die andere für völlig unwichtig halten, überbewerten; trotzdem kann man durchaus zu wertvollen (und haltbaren) Erkenntnissen kommen. Falls Paulus sich an verschiedenen Stellen in seinen Briefen tatsächlich auf Jesustraditionen stützt – das ist ja die Hypothese, um

---

56 Tuckett, »Synoptic Tradition«, 162, warnt davor, die paulinischen Belege zu unkritisch zu verwenden. Er schreibt: »Auf eine mögliche Parallele zwischen Paulus und einem Charakteristikum der Evangelien, das gewöhnlich als redaktionell betrachtet wird, hinzuweisen und dann daraus zu schließen, daß Paulus auf die Jesustradition anspiele *und* daß die paulinische Stelle beweise, daß das Evangelienmaterial vorredaktionell sei, kann ein gefährlicher Zirkelschluß sein.« Tuckett hält es für besser, zunächst die synoptischen Texte für sich zu analysieren und erst dann die paulinischen Briefe einzubeziehen. Das ist eine vernünftige Vorgehensweise, solange man sich nicht an die »gängigen Auffassungen« (z.B., daß die Abweichungen von Markus bei Matthäus und Lukas fast immer redaktionell seien) klammert. Wenn man dem synoptischen Problem aufgeschlossen genug gegenübertritt und berücksichtigt, daß Urteile darüber, was »redaktionell« ist, oft keine sichere Grundlage haben, kann das paulinische Zeugnis sehr wertvoll und wichtig sein; man darf es allerdings nicht überbewerten, falls es eindeutige Gegenbeweise gibt.

die es uns geht –, wird uns das mit ziemlicher Sicherheit bei der Untersuchung und dem Verständnis dieser Traditionen weiterhelfen. Eine der entscheidenden Fragen wird sein, ob diese Hypothese uns tatsächlich neue Erkenntnisse bringt. Sollte das zutreffen, so können wir mit einiger Gewißheit darauf schließen, daß die betreffenden paulinischen Traditionen auf Jesus zurückgehen – auch wenn es dafür keine unmittelbar sichtbaren Beweise (wie eindeutige Traditionsverweise) gibt.

Wir dürfen allerdings nicht vergessen, daß bei möglichen oder wahrscheinlichen Verbindungen zwischen Paulus und einer in den Evangelien repräsentierten Tradition die Einflußrichtung auch von Paulus zu den Evangelisten verlaufen könnte, also nicht unbedingt Paulus von Jesus (oder der Jesustradition) abhängig sein muß.[57] Es ist nicht immer einfach, die Richtung der Beeinflussung festzustellen. Bei manchen paulinischen Stellen gibt es mögliche oder wahrscheinliche Traditionsverweise, die auf eine paulinische Abhängigkeit von der Jesustradition schließen lassen. In anderen Fällen kann man bestimmte Charakteristika der jeweiligen Texte besser in der einen oder anderen Richtung erklären.[58] Jeder Einzelfall muß also sorgfältig geprüft werden.[59]

Bei der Untersuchung der Parallelen wird es recht eindeutige Fälle geben, aber auch andere, in denen man bestenfalls sagen kann: »Hier liegt ein möglicher Anklang an ein Jesuswort vor, doch die Beweise sind nicht schlüssig.« Wir müssen also verschiedene Wahrscheinlichkeitsgrade berücksichtigen. Manche früheren Untersuchungen sind sehr schnell abgelehnt worden, weil sie nicht präzise genug zwischen sehr wahr-

---

[57] Goulders Auffassung (s.o., Anm. 29), daß beispielsweise das Matthäusevangelium erst Jahrzehnte nach Paulus entstand und die Beziehung bei den Berührungspunkten zwischen Matthäus und Paulus daher wahrscheinlich von Paulus zu Matthäus verläuft, scheint verführerisch einfach. Matthäus und Lukas beanspruchen aber beide für sich, Jesustraditionen weiterzugeben, was eher darauf hindeuten würde, daß Paulus von Jesus abhängig ist. Man muß sich jedenfalls der Tatsache bewußt sein, daß Rückschlüsse auf die relative Entstehungszeit der Evangelien schwierig sind. Goulder räumt selbst ein, daß Matthäus und Lukas in beträchtlichem Umfang Traditionen benutzten, die ihrer Ansicht nach auf Jesus zurückgingen: Matthäus und Lukas hätten Markus verwendet, Lukas außerdem Matthäus. Er berücksichtigt jedoch zu wenig, daß Matthäus und Lukas wahrscheinlich auch noch andere Jesustraditionen kannten und benutzten; statt dessen erklärt er das nichtmarkinische Material bei Matthäus und das nichtmarkinische/nichtmatthäische Material bei Lukas als schöpferischen Midrasch. Seine Analyse ist zwar brillant, kann letztendlich aber nicht überzeugen.

[58] So dürfte es einfacher sein, dem jesuanischen Gleichnis vom Dieb Priorität zuzuschreiben und die paulinischen Worte in 1 Thess 5,2, daß »der Tag des Herrn« wie ein Dieb in der Nacht komme, als Anspielung auf dieses Gleichnis zu deuten, als umgekehrt; das Gleichnis findet sich nämlich sowohl Mt 24,42–44 als auch Lk 12,39f., und der Vergleich Jesu mit einem Dieb ist sehr ungewöhnlich. Siehe dazu unten, Kap. 7.

[59] Sollte sich herausstellen, daß Paulus sich in erheblichem Ausmaß auf Jesustraditionen stützt, könnte man in anderen Fällen, in denen der Textbefund unklar ist, mit einiger Berechtigung folgern, daß die Abhängigkeit ebenfalls in dieser Richtung verläuft. Grundsätzlich muß es sich dabei jedoch nicht um eine Einbahnstraße handeln: Paulus könnte Jesustraditionen benutzt, manchmal aber auch Matthäus und Lukas beeinflußt haben. Falls die traditionelle Ansicht, daß Lukas ein Reisebegleiter des Paulus war, richtig ist, würden wir ja erwarten, bei Lukas hin und wieder Beweise für paulinischen Einfluß zu finden. Siehe auch J. P. Brown, »Synoptic Parallels«.

scheinlichen und sehr unsicheren Beweisen für eine Berührung zwischen Paulus und der Jesustradition unterschieden.[60]

Obwohl es wichtig ist, grundsätzlich zwischen überzeugenden und nicht so überzeugenden Beweisen zu unterscheiden, können manche der mehrdeutigen Beweise im Rahmen einer umfassenderen, kumulativen Argumentation ein ganz anderes Gewicht bekommen. Falls sich zweifelsfrei belegen läßt, daß in einem bestimmten paulinischen Kontext eine beträchtliche Zahl sehr wahrscheinlicher Anklänge an die Jesustradition vorkommt oder daß Paulus einen bestimmten Bereich der jesuanischen Lehre (z.B. seine eschatologische Lehre oder die Bergpredigt) häufig benutzt, kann eine Verbindung, die vorher nur als möglich gelten konnte, viel größere Wahrscheinlichkeit gewinnen.

Falls es mir lediglich gelingen sollte, eine große Menge von Belegen zusammenzutragen, die plausibel sind, aber keine endgültige Beweiskraft haben, könnte so auch das Gesamturteil über dieses Buch lauten. Sollte ich aber eine erhebliche Zahl von sehr wahrscheinlichen Belegen anführen können, dürfte das auch die lediglich plausiblen Belege aufwerten. Natürlich darf man nicht einfach annehmen, daß jeder mögliche Anklang an die Lehre Jesu und jede mögliche Anspielung auf sie bei Paulus wahrscheinlich wird, nur weil er an ein oder zwei Stellen mit Sicherheit die Lehre Jesu zitiert. Man könnte dieses Argument nämlich genausogut umkehren: Gerade weil Paulus Jesus so selten ausdrücklich zitiert, sei es unwahrscheinlich, daß die *möglichen* Anklänge und Anspielungen tatsächlich Anklänge und Anspielungen sind. Obwohl eine so stark vereinfachte Argumentation keine Überzeugungskraft besitzt, gibt es eine wirklich kumulative Argumentation: Wenn ein ganzes Geflecht von Beweisen unterschiedlichen Wahrscheinlichkeitsgrades vorliegt, kann sich durch die geballte Kraft dieser Beweise eine insgesamt sehr überzeugende Theorie ergeben, die mehr Gewicht hat als die Summe ihrer einzelnen Teile. Man muß dann allerdings nicht nur zeigen können, daß diese Theorie eine wahrscheinliche Erklärung für einen Teil der Belege liefert, sondern auch, daß sie mit den anderen, weniger eindeutigen Belegen im Einklang steht.[61]

Inhalt und Struktur dieses Buchs

Themenstellung und Schwerpunkt

In diesem Buch, das auch für interessierte Nichtfachleute gedacht ist, beschäftige ich mich mit der Jesus/Paulus-Frage insgesamt, nicht nur mit einzelnen, eng umrissenen Aspekten. Diese weitgefaßte Themenstellung hat viele Vorteile, bedeutet aber andererseits, daß ich nicht alle Punkte ausführlich behandeln kann. Das zeigt sich vor allem bei dem theologischen Vergleich von Jesus und Paulus, den ich jeweils im ersten

---

60 Man könnte hier beispielsweise – trotz all seiner Gelehrsamkeit – Reschs *Paulinismus* anführen. Fjärstedts Buch zum 1. Korintherbrief droht das gleiche Schicksal, obwohl es methodologisch viel ausgefeilter ist.

61 Siehe Thompson, *Clothed with Christ*, 25.

Teil der Kapitel zur Lehre Jesu (2–7) vornehme: Wenn man in kaum mehr als einem halben Kapitel Jesu Lehre vom Reich Gottes mit der paulinischen Rechtfertigungslehre vergleichen will, muß man starke Vereinfachungen in Kauf nehmen. Ich kann dann nur eine mögliche Ansicht vorstellen und mich nicht mit ganz unterschiedlichen Auffassungen und Ansätzen befassen.[62] Die Theorie, die ich hier entwickle, hängt aber insgesamt nicht davon ab, ob jede Einzelheit des theologischen Vergleichs von Jesus und Paulus zutrifft. Dieser Vergleich dient mir lediglich als nützlicher Rahmen, innerhalb dessen ich mich dann im zweiten Teil jedes Kapitels mit der Frage der Jesustradition bei Paulus beschäftige.[63]

Bei der Besprechung der Jesustradition liefert das vorliegende Buch sicher die wichtigsten Erkenntnisse; in diesem Bereich versuche ich, mich mit der wissenschaftlichen Debatte über verschiedene Probleme auseinanderzusetzen, wodurch die Darstellung natürlich fachspezifischer wird. Vielleicht wird den Lesern auffallen, daß ich im jeweils zweiten Kapitelteil sozusagen in einen höheren akademischen Gang schalte, obwohl ich versucht habe, meine Ausführungen auch für interessierte Laien verständlich zu machen. Besonders schwierige Punkte habe ich in die Anmerkungen gestellt oder in Exkursen behandelt.

Selbst in diesen stärker fachwissenschaftlichen Kapitelteilen muß ich aber manchmal an der Oberfläche bleiben. Wenn man allein dem Thema der Jesustradition in Röm 12–15 eine ganze Monographie widmen kann (was Thompson ja getan hat), muß eine allgemeine Untersuchung der Jesustradition bei Paulus natürlich weniger gründlich sein. So werde ich beim Vergleich der Jesus- und der paulinischen Traditionen nicht alle Authentizitätsfragen ausführlich besprechen und nicht jede mögliche Parallele zu den betreffenden biblischen Traditionen in der griechischen oder jüdischen Literatur untersuchen können.

Eine umfassende, erschöpfende Untersuchung der Jesustraditionen bei Paulus wäre nur in einer ganzen Reihe fachwissenschaftlicher Bücher möglich. Dieses Buch ist eher ein Bericht über den gegenwärtigen Stand der Forschung, in dem ich einige besonders wichtige Fakten und Gedanken miteinander verknüpfe und – soweit vorhanden – auf entsprechende Spezialliteratur verweise. Ich hoffe, daß es dadurch nicht nur für Theologen von Interesse sein wird, gleichzeitig aber auch zu weiteren Forschungen und Untersuchungen anregen wird.[64]

---

[62] Ich spreche diesen Punkt ausdrücklich an, weil meine Leser zweifellos manches finden werden, dem sie sich nicht anschließen wollen! Dieses Buch soll kein autoritatives oder innovatives Werk zur jesuanischen oder paulinischen Lehre sein. Mein Thema ist das Verhältnis zwischen Paulus und Jesus; in diesem Zusammenhang muß ich die Lehren der beiden Männer miteinander vergleichen, auch wenn ich dabei nicht in die Tiefe gehen kann. Leser, die sich ausführlicher über die vielen wichtigen Punkte informieren möchten, denen ich hier nur wenig Platz einräumen kann, müssen dazu andere Bücher und Aufsätze zur Hand nehmen. Ich werde immer wieder auf solche ergänzende Literatur hinweisen.

[63] Ein erheblicher – vielleicht sogar ein großer – Teil meiner Theorie zum Verhältnis zwischen Paulus und Jesus und vor allem zu den Jesustraditionen bei Paulus dürfte auch bei einer abweichenden Analyse der theologischen Vorstellungen der beiden Männer gültig bleiben.

[64] Meine eigenen früheren Veröffentlichungen zu diesem Thema, vor allem *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*, waren detaillierter und fachspezifischer und daher für viele Leser unzugänglich. Das vorliegende Buch, in dem ich auf meinen bisherigen Arbeiten aufbaue und auf sie verweise, aber

Die Theorie: Paulus als Jünger Jesu

Dieses Buch ist nicht nur ein Forschungsbericht, sondern ich entwickle hier auch eine Theorie, daß Paulus nämlich viel eher als »Jünger Jesu« denn als »Begründer des Christentums« zu bezeichnen ist. Die Argumentation ist im oben dargelegten Sinne kumulativ, und ihre Überzeugungskraft wird sich den Lesern wohl erst nach und nach enthüllen.

Natürlich hätte ich die stärksten Argumente für meine Theorie in den Anfangskapiteln präsentieren und in den späteren Kapiteln dann die Lücken auffüllen können. Ich habe mich aber für eine systematischere Annäherung an Paulus und Jesus entschieden, so daß ein Teil der wichtigsten Belege erst spät behandelt wird, während manche nicht so gut fundierten Schlußfolgerungen schon früh angeführt werden. Die Leser sollten das Buch daher erst beurteilen, wenn sie auf der letzten Seite angekommen sind!

Daß das vorliegende Buch einen Gesamtüberblick bietet, bedeutet natürlich nicht, daß die einzelnen Teile für sich genommen keinen Wert hätten. Es besteht im Grunde aus einer Vielzahl manchmal sehr detaillierter Untersuchungen, und obwohl man die einzelnen Teile nur im Gesamtkontext ganz würdigen kann, ist es keineswegs so, daß alles mit der Haupttheorie stehen oder fallen würde. Diejenigen, die diese Theorie schließlich nicht akzeptieren, dürften die Detaildarstellung trotzdem oft hilfreich und überzeugend finden.

Man muß daher zwischen der Theorie, die ich hier entwickle, und der Besprechung einzelner Stellen unterscheiden. Unabhängig vom Wert meiner Schlußfolgerungen steht zu hoffen, daß dieses Buch auch als Zusammenfassung der wissenschaftlichen Debatte hilfreich sein wird und somit allen, die sich in Zukunft mit diesem zweifellos auch weiterhin wichtigen und heftig umstrittenen Thema beschäftigen, als Handbuch dienen kann.

---

auch andere wissenschaftliche Untersuchungen aufgreife, ist bewußt möglichst allgemeinverständlich gehalten.

2
Das Reich Gottes

I. Theologischer Vergleich von Jesus und Paulus

Jesu Verkündigung des Gottesreichs[1]

»Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!« (Mk 1,15) Mit diesen Worten stellt Markus den Lesern seines Evangeliums die Botschaft Jesu vor. Im Kern dieser Botschaft steht Markus zufolge das Reich Gottes; Matthäus und Lukas stimmen darin mit ihm überein,[2] auch bei ihnen sind die Gleichnisse Jesu Gleichnisse vom Reich Gottes: »Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Senfkorn, das ein Mann auf seinem Acker säte.« (Mt 13,31/Mk 4,30/Lk 13,18f.) Matthäus und Lukas stimmen auch darin überein, daß es bei der sogenannten Bergpredigt um das Reich Gottes geht, nicht nur um eine persönliche oder Sozialethik, wie manche irrtümlich annehmen. Daher auch ihr Anfang: »Selig, die arm sind vor Gott; denn ihnen gehört das Himmelreich.« (Mt 5,3; Lk 6,20) Außerdem schreiben Matthäus und Lukas, daß Jesus die Jünger aussandte, um das Reich Gottes zu verkünden (Mt 10,7; Lk 9,2; 10,9).

Da überrascht es nicht, daß auch die modernen Exegeten, die sonst nur selten einer Meinung sind, bei diesem Punkt fast einhellig übereinstimmen: Jesus verkündete das Kommen des Gottesreichs.

Doch was meinte er damit? Hier ist es mit der Einigkeit der Exegeten schon nicht mehr so weit her. Das »Reich Gottes« scheint sich sehr oft am besten in einem dynamischen Sinn als Hinweis auf die »Herrschaft« Gottes verstehen zu lassen. Als Jesus also vom bevorstehenden Kommen des Reichs sprach und seine Jünger lehrte,

---

[1] Ich kann die Lehre Jesu vom Reich Gottes hier natürlich nur sehr kurz zusammenfassen und mich nicht ausführlich mit den relevanten Textstellen und den unterschiedlichen Standpunkten dazu befassen. Für eingehendere Untersuchungen zu diesem Thema siehe u.a. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*; Sanders, *Jesus and Judaism*; ders., *The Historical Figure of Jesus*; Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*; Wright, *Jesus and the Victory of God*; Theißen und Merz, *Der historische Jesus*, 221–55. Chilton, Hrsg., *The Kingdom of God*, ist eine nützliche Aufsatzsammlung; auch Marshall, »The Hope of a New Age«, gibt einen hilfreichen Überblick über die neuere Literatur.

[2] Matthäus, der jüdischste der synoptischen Evangelisten, zieht »Himmelreich« vor und hält sich damit an den jüdischen Brauch, den geheiligten Namen Gottes nicht direkt zu verwenden. (Vgl. die Worte des verlorenen Sohnes: »Vater, ich habe mich gegen den Himmel«, also gegen Gott, »und gegen dich versündigt.«; Lk 15,18.) Im Johannesevangelium spricht Jesus nur selten vom »Reich Gottes« (Joh 3,3; 3,5). Johannes bevorzugt den Ausdruck »das ewige Leben«, vermutlich, weil er seiner größtenteils heidenchristlichen Leserschaft eher zugänglich war.

»dein Reich komme« zu beten, verkündete er die Errichtung der Herrschaft Gottes und forderte die Jünger auf, dafür zu beten (Mt 6,10; Lk 11,2).

Für Jesus war das Himmelreich aber auch etwas, in das die Menschen »kommen« (oder nicht kommen! – z.B. Mt 18,3/Mk 10,15) konnten. Vielleicht dachte er dabei an das Bild des gelobten Landes, in das die Israeliten nach ihrer Wanderung durch die Wüste »hineinzogen« und das sie »in Besitz nahmen« (Dtn 4,1; 6,18; vgl. Mt 5,5). In diesen Texten können wir das »Reich Gottes« also als »Königreich« Gottes betrachten. Dabei geht es aber weniger um eine Veränderung im geographischen Sinn als vielmehr um die neue Ordnung und die neue Gesellschaft, die Gott errichtet und in denen allein seine Herrschaft gelten wird.[3]

Manche Exegeten sind der Ansicht, daß das »Reich Gottes« sich eher unspezifisch auf Gottes Königtum bezieht; Jesus habe die Menschen dazu aufgerufen, mit Gott als König und mit seiner machtvollen Gegenwart in der Welt zu rechnen.[4] Die meisten sind sich aber darin einig, daß der Ausdruck spezifischer auf das Kommen des Tags der Befreiung durch Gott und der neuen Gesellschaft hinweist, den Jesus und seine Zeitgenossen herbeisehnten. Das Gottesreich, das Jesus verkündete, sei das »eschatologische Reich« – das Reich, das in den letzten Tagen kommen würde,[5] das Kommen der göttlichen Herrschaft und der neuen Weltordnung, auf die die Juden warteten.

---

[3] Für neuere Literatur zum Reich Gottes als »Herrschaft« oder »Königreich« siehe die unterschiedlichen Ansichten von Marcus, »Entering into the Kingly Power of God«, und O'Neill, »The Kingdom of God«. Die rein dynamische Auslegung des Gottesreichs als »Herrschaft« bevorzugen vor allem diejenigen Forscher, die sich (völlig zu Recht) mit der Gleichsetzung von Kirche und Reich nicht anfreunden können; doch das Kommen des Reichs wird in der Lehre Jesu mit der Sammlung eines Volks und einer »Familie« gleichgesetzt (z.B. Mt 12,46–50/Mk 3,31–35/Lk 8,19–21; siehe auch Kap. 5).

[4] Norman Perrin spricht von einem tensiven Symbol, in dem im Gegensatz zur spezifischen Bedeutung eines Stenosymbols mehrere symbolische Nebentöne mitschwängen. Das Reich Gottes sei »ein Symbol, dessen Bedeutung sich Menschen erschloß, die mit dem alten Israel und seinem Mythos von einem königlichen Gott in kultureller Kontinuität standen – und das traf auf Jesus zweifellos zu« (*Jesus and the Language of the Kingdom*, 197). Bruce Chilton paraphrasiert »das Reich Gottes« in seinem gleichnamigen Buch als »God in Strength«.

[5] Die eschatologische Jesusdeutung vertrat vor allem Albert Schweitzer Anfang dieses Jahrhunderts (z.B. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*). Obwohl Schweitzers Ansicht, daß Jesus ein verkannter und enttäuschter Prophet gewesen sei, häufig nicht akzeptiert wurde, hat seine Grundannahme, daß Jesus sein Amt eschatologisch verstand, sich weithin durchgesetzt. Siehe z.B. Allison, *The End of the Ages Has Come*. Siehe auch meinen Exkurs »Jesus, Johannes der Täufer und Qumran«.
Natürlich wird das Wort »eschatologisch« nicht einheitlich verwendet. Wenn ich sage, daß Jesus das Gottesreich »eschatologisch« verstand, meine ich damit nicht, daß er notwendigerweise das Ende der Welt erwartete (so, wie manche modernen Christen etwas wie einen umgekehrten Urknall erwarten). Ich will damit vielmehr ausdrücken, daß nach Ansicht Jesu die »letzten Tage« nahten, die Gottes Volk die Erlösung bringen würden. Wie Jesus sich dieses neue Zeitalter im einzelnen vorstellte, ist umstritten; es bedeutete jedenfalls eine Revolution und eine neue Ordnung der Dinge, die durch göttliches Eingreifen bewirkt werden würden. Jesus könnte allerdings (wie seine Jünger) ein irdischeres Königreich erwartet haben, als manche annehmen.

Das Thema der Erfüllung

Der zeitgenössische Kontext

Um diesen Punkt richtig beurteilen zu können, muß man sich die Lebensumstände Jesu vergegenwärtigen. Palästina stand seit dem Jahre 63 v. Chr. unter der Herrschaft der Römer, die es zumindest teilweise besetzt hatten. Für eine Fremdherrschaft waren die Römer zwar noch relativ maßvoll, doch die Juden im besetzten Palästina waren den verschiedensten Formen von Druck ausgesetzt. An erster Stelle ist hier der ökonomische Druck zu nennen: Manchen ging es unter der römischen Herrschaft ganz hervorragend, doch andere litten; viele verloren ihr Land und ihren Lebensunterhalt und mußten sich verschulden. Die Kluft zwischen Arm und Reich vertiefte sich ständig. Das Volk ächzte vor allem unter der Last der hohen Steuern; es haßte die Zöllner, die oft habgierig waren und sich die eigenen Taschen füllten.

Den Strenggläubigen war die römische Herrschaft ohnehin ein Ärgernis – sie sahen in der Anwesenheit der Heiden im heiligen Land eine Beleidigung des Gottes Israels und eine kulturelle und religiöse Bedrohung. Das Verhältnis zwischen den Römern, ihren Klientelfürsten – den Herodianern – und denen, die sich mit ihnen arrangierten und ihren verschwenderischen heidnischen Lebensstil übernahmen, auf der einen Seite und den nationalistisch eingestellten, frommen Juden, die eine Aushöhlung und Zerstörung ihrer Gesetze und Traditionen befürchteten, auf der anderen Seite war ständig gespannt. Es kam sogar immer wieder zu offenen Konflikten. Das passierte auch kurz vor der Zeit Jesu, denn der neuernannte römische Statthalter Pontius Pilatus machte sich schnell verhaßt. Während seine Vorgänger sich bewußt zurückgehalten hatten, befahl er seinen Truppen, mit ihren offiziellen Militärstandarten in Jerusalem einzumarschieren; die Juden betrachteten diese Standarten jedoch als Götzensymbole und waren über die Entweihung der heiligen Stadt sehr empört. Ihre Proteste führten schließlich dazu, daß Pilatus nachgab.[6]

Einige gutsituierte Juden waren mit dem römischen Status quo durchaus zufrieden, doch die meisten lehnten ihn ab, und viele blickten mit Wehmut auf den heldenhaften Aufstand der Makkabäer im zweiten Jahrhundert v. Chr. zurück. Sie erinnerten sich mit bösen Vorahnungen daran, daß im Jahre 167 v. Chr. der seleukidische Herrscher Antiochus Epiphanes (die Seleukiden waren die Vorgänger der Römer als regionale Großmacht gewesen) die Ausübung der jüdischen Religion verboten und einen heidnischen Altar, den »Greuel der Verwüstung«, im Tempel von Jerusalem errichtet hatte. Andererseits dachten sie voller Bewunderung daran zurück, daß Judas Makkabäus und andere Antiochus gegen alle Wahrscheinlichkeit in einem Guerillakrieg, der drei Jahre dauerte, besiegt, Jerusalem befreit und den Tempel aufs Neue geweiht hatten. Dieses Ereignis feierten die Juden jedes Jahr mit dem Tempelweihfest Hanukka. Zur Zeit Jesu wünschten sich manche Juden einen Aufstand gegen die Römer nach Art der Makkabäer herbei; Barabbas könnte ein

---

[6] Der jüdische Historiker Josephus beschreibt diese und andere Aktionen des Pilatus, die bei seinen jüdischen Untertanen große Empörung hervorriefen: Bell 2,169–74; Ant 18,55–62.

solcher nationalistischer Guerillakämpfer gewesen sein. Andere traten zwar nicht für direkten Widerstand gegen die Macht der Römer ein, sehnten sich aber ebenfalls nach einer Befreiung durch Gott.[7]

Die alttestamentliche Hoffnung

Die Hoffnung der Juden auf eine Befreiung durch Gott war nicht nur eine Reaktion auf die Unterdrückung, der sie sich ausgesetzt sahen – sie wurde durch ihre religiösen Traditionen angefacht, vor allem durch die Schriften des Alten Testaments, dessen Propheten voller Erwartung auf den Tag blickten, an dem Gott sein Volk befreien würde. So verspricht Gott im Buch Jesaja dem im Exil lebenden Volk Israel: »Sieh her, ich hebe die Hand in Richtung der Völker, ich errichte für die Nationen ein Zeichen, und sie bringen auf ihren Armen deine Söhne herbei und tragen deine Töchter auf ihren Schultern. Könige werden deine Kinder pflegen …« (Jes 49,22f.) Und was Jerusalem betrifft: »Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge … Zu ihm strömen alle Völker … Denn von Zion kommt die Weisung des Herrn, aus Jerusalem sein Wort. Er spricht Recht im Streit der Völker, er weist viele Nationen zurecht. Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg.« (Jes 2,2–4) In Jerusalem würde es einen neuen König aus der Familie Davids geben: »Doch aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor … Der Geist des Herrn läßt sich nieder auf ihm … Er richtet nicht nach dem Augenschein, und nicht nur nach dem Hörensagen entscheidet er, sondern er … entscheidet für die Armen des Landes, wie es recht ist … Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein … Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg; denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist.« (Jes 11,1–9) Der Prophet verheißt eine neue Gesellschaft und die Erneuerung des menschlichen Lebens: »Dann werden die Augen der Blinden geöffnet, auch die Ohren der Tauben sind wieder offen. Dann springt der Lahme wie ein Hirsch …« (Jes 35,5f.) Und das ist noch nicht alles: »Er zerreißt auf diesem Berg die Hülle … Er beseitigt den Tod für immer. Gott, der Herr, wischt die Tränen ab von jedem Gesicht.« (Jes 25,7f.) Diese Vision ist nicht auf Israel beschränkt, sondern schließt auch die Heiden ein: »Ich mache dich zum Licht für die Völker …« (Jes 49,6)

Diese (und viele andere) Verheißungen standen in den jüdischen Schriften, die für Jesus und seine Zeitgenossen so wichtig waren. Manche der Prophezeiungen waren für Israel bereits erfüllt worden – die Israeliten waren zum Beispiel aus dem babylonischen Exil befreit worden. Doch selbst wenn man die poetische Sprache und die bildhafte Rede berücksichtigte und entsprechende Abstriche machte, handelte es

---

[7] Zum Aufstand der Makkabäer (aus der Sicht der Zeitgenossen Jesu) siehe 1 Makk 1–4. Zum sozialen, ökonomischen und religiösen Kontext Jesu siehe u.a. Goodman, *Ruling Class of Judaea*; Horsley, *Jesus and the Spiral*; Crossan, *Historical Jesus*; Borg, *Conflict, Holiness and Politics*. Theißen zeichnet in *Schatten des Galiläers* ein außerordentlich lebendiges Bild des sozialen Aufruhrs zur Zeit Jesu.

sich nur um eine sehr unvollständige Erfüllung: Das Leben unter den Römern war keineswegs so, wie das Alte Testament es den Juden und Jerusalem verheißen hatte. In vieler Hinsicht ähnelte es eher einem fortgesetzten Exil in einem fremden Land als der Rettung durch Gott. In den Augen derjenigen, die das Alte Testament ernst nahmen – und das waren zur Zeit Jesu viele –, stand die Erfüllung zahlreicher göttlicher Verheißungen noch aus. Die Zeitgenossen Jesu sehnten sich nach dem erlösenden, rettenden Eingreifen Gottes.[8]

In welchem Zusammenhang steht das nun mit der Botschaft Jesu vom Gottesreich? Im Alten Testament ist nicht ausdrücklich vom kommenden Reich (oder der kommenden Herrschaft) Gottes die Rede. Gott wird dort vielmehr als derjenige dargestellt, der bereits herrscht; so können die Psalmisten verkünden: »Der Herr ist König.« (Z. B. Ps 97,1; 99,1; 146,10) Obwohl Gott in gewissem Sinn für immer und ewig als Schöpfer herrscht, muß man seine gegenwärtige Herrschaft aber in anderem Sinn als eingeschränkt betrachten. Daher kann das Alte Testament erwartungsvoll auf die Zeit blicken, wenn Gott uneingeschränkt über alles herrschen wird. Der Prophet Sacharja beispielsweise spricht in einer sehr lebendigen Passage vom kommenden Tag des Herrn und seinen segensreichen Aspekten – keine Kälte, keine Dunkelheit, keine Trockenheit – und sagt weiter: »Dann wird der Herr König sein über die ganze Erde.« (Sach 14,9) Auch das Buch Daniel verwendet im Zusammenhang mit dem zukünftigen Eingreifen Gottes zur Rettung seines Volks die Sprache von der Herrschaft und vom Reich. So sagt Daniel in Dan 2, als er Nebukadnezzars außergewöhnlichen Traum von einem gewaltigen Standbild deutet: »Zur Zeit jener Könige wird aber der Gott des Himmels ein Reich errichten, das in Ewigkeit nicht untergeht; dieses Reich wird er keinem anderen Volk überlassen. Es wird alle jene Reiche zermalmen und endgültig vernichten; es selbst aber wird in alle Ewigkeit bestehen.« (V. 44) Die gleiche Sprache wird in Dan 7 bei der wichtigen Stelle über einen, der »wie ein Menschensohn« ist, benutzt: »Ihm wurden Herrschaft, Würde und Königtum gegeben ... Seine Herrschaft ist eine ewige, unvergängliche Herrschaft. Sein Reich geht niemals unter.« (V. 14) Wenn diese Vision später erläutert wird, lesen wir: »Die Herrschaft und Macht und die Herrlichkeit aller Reiche unter dem ganzen Himmel werden dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben. Sein Reich ist ein ewiges Reich, und alle Mächte werden ihm dienen und gehorchen.« (V. 27)

Jesus verkündet den Tag der Erfüllung

In diesem sozialen und religiösen Kontext verkündete Jesus also das hereinbrechende Reich Gottes und damit die Ankunft des Tages, den so viele seiner Zeitgenossen herbeisehnten. Nach Markus sagte er: »Die Zeit ist erfüllt ...« (1,15) Das könnte einfach nur bedeuten: »Die Zeit (oder der Augenblick) ist gekommen«* (vgl. NIV), doch das

---

[8] Zur messianischen Hoffnung der Juden in der zwischentestamentlichen Zeit siehe Vermes, *Religion of Jesus*. Die Schriftrollen vom Toten Meer, einschließlich der zuletzt veröffentlichten, machen deutlich, daß zur Zeit Jesu zumindest in manchen Kreisen der palästinischen Juden eschatologische Hoffnungen lebendig waren.

Wort, das hier mit »erfüllt« übersetzt wird, ist ein sehr wichtiger neutestamentlicher Begriff, der vor allem mit der Vorstellung verbunden war, daß die alttestamentlichen Verheißungen erfüllt würden; vermutlich dachte Markus hier an diese Bedeutung. Das Wirken Jesu kennzeichnet das Ende der Zeit des Wartens, die Ankunft des von Gott verheißenen Tages. Deshalb eröffnet Markus sein Evangelium in 1,1–3 mit einer Prophezeiung vom Kommen Gottes, und er sieht Jesus als Erfüllung dieser Prophezeiung.

Daß Jesus den Tag der Erfüllung verkündete und brachte, machen alle Evangelisten deutlich: Bei Matthäus steht der berühmte Vers »Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen.« (5,17); bei Lukas liest Jesus in der Synagoge von Nazareth aus dem Buch des Propheten Jesaja vor und verkündet seinen erstaunten Zuhörern: »Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt.« (4,16–21); bei Johannes verweist Jesus seine Zuhörer auf die Schriften, denn »gerade sie legen Zeugnis über mich ab« (5,39). Für die Anhänger der Zwei-Quellen-Theorie ist vor allem wichtig, daß die »Q«-Tradition von Matthäus und Lukas nachdrücklich Zeugnis über dieses Thema ablegt. So beglückwünscht Jesus die Jünger in Mt 13,16f./ Lk 10,23f. dazu, daß sie gesehen und gehört haben, und sagt: »Amen, ich sage euch: Viele Propheten und Gerechte haben sich danach gesehnt zu sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört.« Und als Johannes der Täufer nachfragen läßt (Mt 11,2–5/Lk 7,18–22): »Bist du der, der kommen soll ...?«, antwortet Jesus bezeichnenderweise, indem er sein Wirken mit Worten aus Jes 35 und 61 beschreibt: »Blinde sehen wieder, und Lahme gehen; Aussätzige werden rein, und Taube hören; Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet.« Diese und viele andere Textstellen in den Evangelien weisen darauf hin, daß der Tag gekommen ist, an dem Gott seine Verheißungen seinem Volk gegenüber erfüllt.

Obwohl die Authentizität der Jesusworte, die ich hier angeführt habe, in der Exegese teilweise nicht unumstritten ist, können wir aufgrund des Gewichts und der breiten Streuung der relevanten Textstellen mit einiger Sicherheit annehmen, daß Jesus seine Botschaft und sein Wirken tatsächlich als Erfüllung der alttestamentlichen Hoffnungen und Verheißungen betrachtete. Angesichts seines Kontextes überrascht das nicht, und er war auch nicht der einzige religiöse Führer seiner Zeit, der so dachte. Die Qumrangemeinde war ebenfalls überzeugt, in den letzten Tagen und der Zeit der Erfüllung zu leben, und es gab im Palästina des ersten Jahrhunderts noch eine Reihe anderer prophetischer und messianischer Führer, die sich offenbar als eschatologische Erlösergestalten sahen.[9]

---

[9] Obwohl die meisten Forscher sich davor hüten, vorschnell solche Schlußfolgerungen zu ziehen, spricht sehr viel für eine Verbindung zwischen Johannes dem Täufer und Qumran und natürlich noch mehr für eine Verbindung zwischen Jesus und Johannes. Siehe meinen Exkurs »Jesus, Johannes der Täufer und Qumran« am Ende dieses Kapitels. Zu anderen Propheten im Palästina des ersten Jahrhunderts siehe u.a. Webb, *John the Baptizer and Prophet*, z.B. 307–48.

Weg mit der Regierung!

Die bloße Feststellung, daß Jesus die eschatologische Erfüllung der Verheißungen verkündete, sagt noch nicht viel darüber aus, wie er sich das Kommen des Gottesreichs vorstellte. Die alttestamentliche Vision von der Zukunft ist verschwommen und sehr komplex, und die Zeitgenossen Jesu hatten ganz unterschiedliche Vorstellungen von der Zukunft: Manche hofften auf eine militärische und politische Revolution wie den Aufstand der Makkabäer, andere auf ein übernatürliches Eingreifen des Himmels und ein übernatürliches Reich. Welche Auffassung vertrat Jesus?

Die markinischen Worte »Die Zeit ist erfüllt« werden in manchen modernen Fassungen mit »Die Zeit ist gekommen« übersetzt (NIV, vgl. GNB). Das erinnert an die Slogans politischer Parteien, die den Wählern im Wahlkampf versichern, daß die Zeit gekommen sei – nämlich die Zeit für einen Regierungswechsel, dafür, daß die eigene Partei an die Macht gelange. Das ist auf gewisse Weise gar nicht weit von der Bedeutung der Worte Jesu entfernt: Auch Jesus kündigte an, daß die Zeit für einen Regierungswechsel gekommen sei – einen Wechsel zur Herrschaft Gottes. Natürlich gab es im Palästina des ersten Jahrhunderts keine demokratischen Parteien, sondern es war ein totalitärer, imperialistischer Staat. Unter diesen Umständen mußte ein Regierungswechsel eher den Charakter einer Revolution als einer modernen Wahl haben. Deshalb könnte man Jesu Verkündigung vom Reich Gottes als »Jetzt kommt die Revolution Gottes!« oder auch als »Jetzt kommt die Revolutionsregierung Gottes!« paraphrasieren.[10]

Natürlich rief diese Botschaft bei manchen Zeitgenossen Jesu große Aufregung und Begeisterung hervor; andere – nicht zuletzt die damaligen Machthaber! – betrachteten sie dagegen mit Argwohn, vor allem, als Jesus, wie sein Vorgänger Johannes, immer mehr Anhänger gewann. Diese hofften offenbar (was ja nicht überraschen kann), daß er auf irgendeine Weise, vielleicht durch das Schwert, die Macht ergreifen würde und daß ihnen selbst in der neuen Ordnung privilegierte Positionen zufallen würden (Mt 20,20f./Mk 10,35–37).[11] Als Jesus kurz vor seinem Tod nach Jerusalem zog, scheint das besonders große Aufregung hervorgerufen zu haben; Lukas zufolge »meinten die Menschen, ... das Reich Gottes werde sofort erscheinen.« (19,11) Doch die Dinge nahmen dann einen ganz anderen Verlauf, als sie gehofft hatten, und Jesus wurde gekreuzigt – offiziell, weil er als selbsternannter »König der Juden« eine Revolution geschürt habe.

Obwohl man die Lehre Jesu zum Gottesreich also durchaus im Sinne einer militärischen Revolution verstehen kann, gibt es zahlreiche Beweise dafür, daß er selbst das Reich auf andere Weise sah. Die Versuche mancher Forscher, Jesus als gewaltbereiten Revolutionär hinzustellen, der später von der Kirche reingewaschen

---

10 R. T. France schlägt in *Divine Government* »Regierung Gottes« oder »Herrschaft Gottes« als Paraphrase für »das Reich Gottes« vor. Zum Gottesreich als »Revolution Gottes« siehe mein *Parables of Jesus*.

11 Auch die Frage Johannes des Täufers aus der ernüchternden Erfahrung seiner Gefängniszelle heraus: »Bist du der, der kommen soll, oder müssen wir auf einen andern warten?« (Mt 11,3/Lk 7,19) könnte solche Hoffnungen beinhalten.

und vielleicht sogar zu einem Pazifisten erklärt worden sei, konnten nicht überzeugen.[12] Welche Form des »Regierungswechsels« oder der »Revolution« stellte Jesus sich also vor?

Die Antwort auf diese Frage finden wir in einem Jesuswort zur Mission der Siebzig, die in Lk 10 beschrieben wird. Jesus sendet diese Jünger aus, um das Reich Gottes zu verkünden, und als sie »voll Freude« über ihren Erfolg zurückkehren, sagt er: »Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen.« (10,18) Der Gegner, der durch die Errichtung der revolutionären Herrschaft Gottes gestürzt wird, ist also Satan.

Der lukanische Bericht über die Mission der Siebzig wirft eine ganze Reihe historischer Fragen auf, doch daß Jesu Mission gegen Satan und die satanischen Mächte gerichtet war, wird in der Jesustradition immer wieder bezeugt. Alle drei synoptischen Evangelien heben die Exorzismen Jesu hervor: Jesus wird als ein erstaunlich erfolgreicher Austreiber von Dämonen dargestellt. Außerdem beschreiben die drei Synoptiker die Mission der Jünger als Verkündigung des Gottesreichs und Austreibung von Dämonen, und bei allen dreien kommt das Bildwort vom Einbruch in das Haus eines starken Mannes vor, das darauf hinweist, daß Jesus derjenige ist, der den starken Mann – Satan – bindet und seinen Besitz plündert (Mt 12,22–30/Mk 3,22–27/Lk 11,14–23). Die Befürworter der Zwei-Quellen-Theorie argumentieren, daß dieses Bildwort nicht nur bei Markus gestanden habe, sondern auch in der Logienquelle, da Matthäus und Lukas ganz charakteristisches Material verwenden, darunter Jesu bedeutsames Wort: »Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist/Finger Gottes austreibe, dann ist (doch) das Reich Gottes schon zu euch gekommen.« (Mt 12,28/Lk 11,20) Interessanterweise sagt das vierte Evangelium nichts zur Austreibung von Dämonen durch Jesus, doch der Verfasser jenes Evangeliums bringt trotzdem auf sehr typische Weise zum Ausdruck, daß die Wirksamkeit Jesu die Vertreibung Satans bedeutet, denn er läßt Jesus zu seinem bevorstehenden Tod sagen: »Jetzt ... wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden.« (Joh 12,31)[13]

Manche modernen Leser und Leserinnen der Evangelien haben mit der Vorstellung von Dämonen und Satan große Schwierigkeiten. Doch zur Zeit Jesu war sie in Palästina sehr verbreitet, und man kann kaum bestreiten, daß Jesus das Kommen des Gottesreichs, das er verkündete, nicht nur als Vertreibung der römischen Legionen sah, sondern auch der satanischen (vgl. den Namen des nicht zu bändigenden Besessenen in Mk 5,9). Diesem Bild zufolge hat Satan die Welt Gottes an sich gerissen und sich die Autorität angemaßt, die eigentlich Gott zusteht; Jesus wirft ihn dann hinaus und stellt die Herrschaft Gottes wieder her.

---

[12] Für Brandon, *Jesus and the Zealots*, war Jesus ein »Zelot«, der den gewaltsamen Sturz der Römer anstrebte. Bammel und Moule, Hrsgg., *Jesus and the Politics of His Day*, ist eine Sammlung von Aufsätzen, die auf von Brandon aufgeworfene Punkte eingehen. Siehe auch Hengel, *Gewalt und Gewaltlosigkeit*; ders., *War Jesus Revolutionär?*

[13] Für eine synoptische Parallele zu Satan als Herrscher der Welt siehe die Erzählung von der Versuchung Jesu bei Matthäus und Lukas, in der Satan sich anmaßt, Jesus die Macht über die ganze Erde anzubieten (Mt 4,8/Lk 4,5).

Daraus könnten wir die Schlußfolgerung ziehen, daß Jesus das Reich Gottes eher als ein »spirituelles« denn als ein politisches oder materielles Reich sah. Doch damit würden wir die Sendung Jesu in einem zu engen Sinn verstehen (das werden wir z. B. noch sehen, wenn wir uns mit seinen Heilungen beschäftigen). Außerdem würde diese Auffassung die moderne westliche Neigung zur Trennung des »spirituellen« von anderen Aspekten des Lebens widerspiegeln. Wir wollen daher lieber sagen, daß Jesus das Problem, mit dem er und seine Zeitgenossen sich konfrontiert sahen, nicht nur im politischen Sinne sah, sondern daß es für ihn viel umfassender und tiefergreifend war: Es hatte kosmische Dimensionen. Das Problem war eben nicht nur Rom, sondern – und das war noch wichtiger! – auch Satan; das Reich, gegen das Jesus sich unmittelbar wandte, war das Reich Satans.[14]

Jesus als Heiler und Versöhner

Die Heilungen

Die kommende Gottesherrschaft bedeutete aber viel mehr als nur die Vertreibung Satans und konkret die Austreibung von Dämonen. Die Evangelisten beschreiben Jesus nicht nur als Exorzisten, sondern – und hier bildet Johannes einmal keine Ausnahme – auch als Heiler von Kranken. Diesen Aspekt der Jesusdarstellung empfinden manche modernen Kommentatoren ebenfalls als historisch schwierig, doch man muß ihnen das gleiche Argument entgegenhalten wie im Fall der Exorzismen: Jesu Zeitgenossen teilten den Unglauben der modernen Zeit gegenüber Wundern nicht. Wie wir heute auch angebliche (alte oder moderne) Wunderheilungen beurteilen mögen, wir haben Anlaß, zu glauben, daß Jesus – wie manche Wissenschaftler es ausgedrückt haben – »ein charismatischer Wundertäter« war.[15] Die Evangelisten lassen erkennen, daß die Gegner Jesu seine Macht nicht anzweifelten, sondern ihm im Gegenteil die fragwürdige Ehre erwiesen, seine außergewöhnlichen Kräfte als die Kräfte Beelzebuls, des Anführers der Dämonen, zu erklären. Für das spätere Judentum war Jesus ein Magier.[16]

Wie wir gesehen haben, bringen die Evangelisten die Exorzismen Jesu mit dem Kommen des Gottesreichs in Verbindung; die gleiche Erklärung wird auch für seine Heilungswunder impliziert. In diesem Zusammenhang ist vor allem das »Q«-Wort in

---

[14] Horsley legt in *Jesus and the Spiral* dar, daß die Ereignisse nach dem jüdisch-apokalyptischen Denken auf drei »Ebenen« (der spirituellen, der sozialen/geschichtlichen und der persönlichen) gleichzeitig abliefen, so daß Geschehnisse auf einer dieser Ebenen als Beweis für Geschehnisse auf den anderen galten. »Wirken und Lehre Jesu waren unmittelbare Manifestationen des Gottesreichs; Jesus war überzeugt, daß Gott die Wiederherstellung Israels schon bald zu Ende führen und über jene Institutionen, die für das Unrecht verantwortlich waren, richten würde.« (321)

[15] Andere jüdische Heiler und das Interesse der Essener an Heilungen sowie die bei den Juden übliche Assoziation von Salomo, dem Sohn Davids, mit Heilungen bespricht Vermes, *Jesus the Jew*, 58–82; siehe außerdem Harvey, *Jesus and the Constraints of History*, 98–119.

[16] Z. B. Babylonischer Talmud, Sanhedrin 107b.

Mt 11,4–6/Lk 7,22f. von Bedeutung, wo Jesus den Täuferjüngern in einer deutlich auf Jes 35,5f. und 61,1f. anspielenden Sprache aufträgt, ihrem Herrn von seinen Heilungen zu berichten. Dadurch soll Johannes – der anzweifelt, daß Jesus der »Kommende« ist – erkennen, daß der im Alten Testament verheißene Tag der Heilung gekommen ist. Die Herrschaft Gottes (und der Sturz Satans) zeigen sich in den machtvollen Taten und Heilungen Jesu (siehe auch Lk 13,16).

Barmherzigkeit gegenüber den Sündern

Ein weiterer bemerkenswerter Aspekt des Wirkens Jesu, durch den er sich von anderen religiösen Führern unterschied, war die Tatsache, daß er sich unter die Sünder mischte und mit ihnen zusammen aß.[17] Diesen Punkt haben auch Forscher, die die historische Zuverlässigkeit der Evangelien ansonsten sehr skeptisch beurteilen, als authentisch anerkannt. Den Evangelien zufolge erregte gerade die Tatsache, daß Jesus sich häufig in die Gesellschaft von »schlechten« Menschen – wie Prostituierten und Zöllnern – begab, den Zorn seiner frommen Kritiker. Jesus selbst verteidigte dieses Verhalten Matthäus, Markus und Lukas zufolge ausdrücklich: »Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Ich bin gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten.« (Mk 2,17/Mt 9,12f./Lk 5,31f.) Diese Erklärung entspricht der für die Exorzismen und Wunder Jesu: Er stellte alles wieder her, was satanisch und krank war und unter die Herrschaft Gottes zurückgebracht werden mußte. Matthäus und Lukas berichten beide – wenn auch auf unterschiedliche Weise – von Jesu Gleichnis vom verlorenen Schaf (Mt 18,10–14; Lk 15,3–7).[18] Die Sendung Jesu wird als Suche nach den Verlorenen und Sammlung der Versprengten gesehen, vermutlich in Erfüllung der alttestamentlichen Stellen, die darauf verweisen, daß Gott sein Volk versammeln und als Hirte hüten wird (z.B. Ez 34).

Außenseiter und »die Armen«

In der damaligen sozialen und politischen Lage war Jesu Umgang mit den Zöllnern sehr umstritten. Daß Jesus den Evangelien zufolge bei mehreren Gelegenheiten sagte, die religiösen Führer seiner Zeit seien weiter vom Reich Gottes entfernt als die Zöllner, muß als besonders scharfe Kritik gewertet werden (z.B. Mt 21,38; Lk 18,9–14).

Es paßt aber nahtlos in das Bild vom Gottesreich, das vor unseren Augen entsteht: Jesus kündigte den neuen Tag an, an dem die Menschen wieder in Gottes Familie zurückgeführt und die alten Schranken und Vorurteile überwunden werden würden. Während viele seiner Zeitgenossen nachdrücklich darauf hinwiesen, daß das jüdische Volk seine nationale Identität bewahren, sich streng an seine religiösen und kulturellen

---

[17] Die Frage, wer genau die »Sünder« sind, ist ausführlich diskutiert worden. Siehe Sanders, *Jesus and Judaism*, und die entsprechenden Erwiderungen, u.a. Chilton, »Jesus and the Repentance of E. P. Sanders«.

[18] In diesem Zusammenhang spielt es keine Rolle, ob Matthäus und Lukas sich hier auf eine gemeinsame Quelle stützen oder ob Jesus das Gleichnis mehrmals benutzte. Auch das Johannesevangelium bezeugt in Kap. 10 das Thema »Hirt/Schafe« für die Lehre Jesu.

Traditionen halten und sich von Heiden, Samaritanern und kompromittierten Juden jeder Art absondern müsse, scheint es Jesus nicht auf die strenge Befolgung des Gesetzes angekommen zu sein (s.u., Kap. 6). Er lehrte und praktizierte vielmehr eine inkludierende Heiligkeit, die den Außenseiter (einschließlich des Samaritaners) willkommen hieß, die Feindesliebe beinhaltete und die alten Tabus und Schranken, die die Gesellschaft seiner Zeit so stark prägten, beseitigte.[19]

Dieser Aspekt des Wirkens Jesu wird vor allem im Lukasevangelium betont, in dem mehr über den Umgang Jesu mit Zöllnern und Samaritanern – und Frauen – steht als bei den anderen Synoptikern (z.B. 8,1–3; 9,51–53; 10,25–41; 17,11–19; 18,9–14; 19,1–10). Außerdem berichtet Lukas von einer besonderen Fürsorge Jesu für die Armen und die in materieller Hinsicht ungerecht Behandelten (z.B. 4,18; 6,20; 14,12–14; 16,19–31). Doch auch wenn Lukas diesen Punkt besonders hervorhebt, kommt er nicht nur bei ihm vor, und wir haben allen Grund, anzunehmen, daß Jesus das Gottesreich als den Tag des Herrn betrachtete, als einen Tag sozialer Befreiung und Aussöhnung sowie körperlicher Heilung und geistlicher Rettung.[20]

Die innere Erneuerung

Wie konnte diese soziale Befreiung und Aussöhnung erreicht werden? Ich habe oben ausgeführt, daß das Grundproblem des Menschen und die gesellschaftlichen Probleme für Jesus kosmische Dimensionen hatten: Der Erzfeind war nicht das römische Reich, sondern Satan. Jesus scheint das Grundproblem des Menschen jedoch auch in dessen Herz angesiedelt zu haben: Es hatte durchaus innere Dimensionen. Das können wir zumindest aus dem Gespräch über Reinheit und Unreinheit in Mt 15/Mk 7 entnehmen, in dem Jesus seine jüdischen Kritiker dafür tadelt, daß sie die rituelle Reinheit so wichtig nehmen, und erklärt: »Was aus dem Menschen herauskommt, das macht ihn unrein. Denn von innen, aus dem Herzen der Menschen, kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord ...« (Mk 7,20f.) Die Betonung der Reinheit des Herzens und der inneren Einstellung, nicht der äußeren Religion und Gerechtigkeit finden wir nicht nur bei Jesus. Sie hat bei den alttestamentlichen Propheten und anderswo in der jüdischen Tradition viele Parallelen. Doch sie ist auch ein gut belegtes Thema der Lehre Jesu, das beispielsweise in der Bergpredigt vorkommt, wo Jesus vor dem haßvollen Wort und dem lüsternen Blick warnt (Mt 5,21–30), und in Mt 23,13–32/Lk 11,39–48, wo er sich gegen die oberflächliche Religion der Schriftgelehrten und Pharisäer wendet.

Wenn Jesus aber das Grundproblem des Menschen als Problem des Herzens sah, müssen wir daraus schließen, daß das Kommen des Gottesreichs seiner Ansicht nach die Lösung dieses Problems und innere Reinheit brachte. Das Konzept der

[19] Alttestamentliche Passagen, in denen den Samaritanern und Außenseitern das Heil verheißen wird, sind z.B. Jes 56; Ez 37,15–28.

[20] Hier ist ein Vergleich mit dem Johannesevangelium interessant, in dem das ewige Leben als Versöhnung mit Gott und Gemeinschaft mit Gott und Jesus definiert wird, aber auch die Bruderliebe und christliche Einheit beinhaltet (17,3; 17,21–23). Das ewige Leben ist zweidimensional – zu ihm gehört die Liebe zu Gott, aber auch die Liebe zum Bruder und zum Nächsten (vgl. Lk 10,25–27).

inneren Reinigung und Erneuerung ist ein wichtiger Bestandteil der prophetischen Hoffnung des Alten Testaments,[21] und wie Jesus in den Evangelien als derjenige dargestellt wird, der zum Beispiel den rituell unreinen Leprakranken körperliche »Reinheit« bringt (Mt 8,1–4/Mk 1,40–45/Lk 5,12–16), so dürfte das Reich Gottes seinem Verständnis nach eine innere Erneuerung bedeutet haben.[22]

Der Glaube an das Evangelium

Wie würde dieses Reich der Erneuerung und Aussöhnung aber zu den Menschen kommen? Die Evangelien heben sowohl die Verkündigung der Freudenbotschaft als auch den Glauben hervor. Jesus und die Jünger ziehen ihnen zufolge aus, um zu heilen und Dämonen auszutreiben, vor allem aber, um das Evangelium vom Reich Gottes zu verkünden (Mk 1,15; 1,38; 3,14f.; Mt 10,7f.; Lk 9,2; 10,9). Das Reich, das sich in Jesus mächtig zeigt, kommt jedoch nicht mit Zwang, sondern als Angebot, das die Menschen annehmen, aber auch ablehnen können. Sie werden aufgefordert, an das Evangelium zu glauben und das Wort zu hören und aufzunehmen (Mk 1,15; 4,20). Ob diese Formulierung nun auf Jesus zurückgeht oder nicht – er weigerte sich offenbar bewußt, den Weg der Gewalt zu beschreiten, was manche seiner Anhänger sehr enttäuschte und verwirrte.[23] Statt dessen verließ er sich auf seine Wirksamkeit als Heiler und Prediger und rief die Menschen dazu auf, sich mit ihm und seiner Freudenbotschaft zu identifizieren.

»Glaube« (griechisch πίστις; vgl. das Verb πιστεύω) ist ein Schlüsselbegriff der Evangelien. Er wird vor allem im Zusammenhang mit Berichten über Jesus als Heiler gebraucht (z.B. »dein Glaube hat dir geholfen« [»dein Glaube hat dich gerettet«**]; Mt 9,22; Mk 5,34/Lk 8,48; 17,19), aber auch allgemeiner als »Qualifikation« für die Jüngerschaft (z.B. Mk 1,15; Mt 18,6/Mk 9,42; Mt 21,25; 21,32). Sowohl im Kontext der Heilungen als auch an anderen Stellen steht er für die Einstellung derjenigen, die Jesus um Hilfe bitten.[24]

---

[21] So spricht Ezechiel von einem »Herz von Fleisch« statt einem »Herz von Stein« (11,19; 36,22–28; 36,37) und Jeremia von einem neuen, wirkungsvollen Bund, der den alten Sinai-Bund ersetzen soll und bei dem Gottes Gebote auf die Herzen der Israeliten geschrieben werden (31,31–34); Joël zufolge wird der Geist Gottes nicht nur über manche Angehörige von Gottes Volk ausgegossen werden, sondern »über alles Fleisch« (3,1). In der Tradition von der Lehre Jesu finden wir diese Stellen allerdings nicht direkt wieder – mit einer (sehr wichtigen) Ausnahme: Die Jeremiastelle zum neuen Bund wird im lukanischen Bericht über das letzte Mahl Jesu und im 1. Korintherbrief (s.u., Kap. 4) aufgegriffen.

[22] Aus einer Passage wie Mk 7 können wir schließen, daß Jesus das Grundproblem des Menschen nicht nur auf der Ebene des Herzens ansiedelt, sondern auch eine Lösung anbietet. Für die Bergpredigt gilt im wesentlichen dasselbe. Wie die Exegese sie auch auslegen mag – diese Predigt stellt ganz sicher kein rein theoretisches Ideal dar. Ihr zu gehorchen und Jesus nachzufolgen ist in einem bestimmten Sinn tatsächlich völlig »unmöglich«, mit Gott aber doch möglich; von den Jüngern, die »arm sind vor Gott« und »hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit«, wird erwartet, daß sie von nun an im Einklang mit dem Reich Gottes und in seiner Macht leben (Mt 5,3; 5,6; 19,26). Der reiche Zachäus kann als Beispiel für einen Menschen betrachtet werden, der sich durch die Begegnung mit Jesus von Grund auf ändert (Lk 19,1–10).

[23] Z.B. Mt 11,3/Lk 7,19; Joh 6,15.

[24] Eben diese Einstellung ist allen Evangelien zufolge die Voraussetzung dafür, in das Reich Gottes zu

Schon und noch nicht

Ein Aspekt des Gottesreichs, dem die Forschung große Aufmerksamkeit gewidmet hat, ist der Zeitpunkt seines Kommens. Glaubte Jesus, daß das Reich mit und in seinem Wirken *gekommen war*? Oder daß es bald kommen würde? Den Evangelien zufolge sagte er, das Reich Gottes sei nahe (z.B. Mk 1,15); bedeutete das, daß es gekommen und nun nahe war, sofern die Menschen nur bereit waren, es zu erkennen? Oder daß es in dem Sinn nahe war, daß es beinahe da war, aber noch nicht ganz? Die unmittelbar vorhergehenden Worte in Mk 1,15, »Die Zeit ist erfüllt«, weisen darauf hin, daß Markus die Botschaft so verstand, daß das Gottesreich mit Jesus gekommen war; das dürfte auch die natürlichste Auslegung verschiedener anderer Jesusworte sein, beispielsweise von Mt 12,28/Lk 11,20: »Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist/Finger Gottes austreibe, dann ist (doch) das Reich Gottes schon zu euch gekommen.«

Auch wenn die Auslegung dieser Verse nicht ganz gesichert ist, gibt es doch viele Beweise dafür, daß die Zeit der Erfüllung nach Ansicht Jesu gekommen war. Wenn er zum Beispiel so rätselhaft sagt, »der Kleinste im Himmelreich« sei größer als Johannes der Täufer (Mt 11,11/Lk 7,28), scheint das darin begründet zu sein, daß Johannes ungeachtet seiner Größe zur Zeit des Gesetzes und der Propheten gehört, während die Jünger Jesu in der neuen Zeit des Gottesreichs leben, in der das Reich »mit Macht« in die Welt kommt (vgl. die NRSV-Marginalie zu Mt 11,12).

Es gibt allerdings auch Stellen, an denen das »Reich Gottes« eindeutig in die Zukunft verwiesen wird; das gilt vor allem für die Worte des Vaterunsers, »dein Reich komme« (Mt 6,10/Lk 11,2), und Verse wie Mt 18,3/Mk 10,15/Lk 18,17, in denen Jesus davon spricht, wer in das – ganz offensichtlich in der Zukunft liegende – Reich kommen wird.

Die Mehrdeutigkeit der Evangelien im Hinblick auf die Zeit, zu der das Reich Gottes kommt, ist unterschiedlich ausgelegt worden; viele Forscher sind überzeugt, daß in den Evangelien zwei gegensätzliche Auffassungen – nämlich die Jesu und die der Kirche – ohne Ausgleich nebeneinanderstehen. Es spricht aber einiges dafür, daß diese Mehrdeutigkeit schon zu Jesu eigener Auffassung gehörte und daß das Reich seiner Ansicht nach in einem bestimmten Sinn bereits gekommen war (zumindest durch Antizipation), in einem anderen jedoch noch nicht. Die langersehnte Herrschaft Gottes und die Erlösung brachen sich im Wirken Jesu machtvoll Bahn, doch die neue Weltordnung, in der diese Herrschaft allumfassend sein würde, lag noch in der – allerdings nahen – Zukunft.[25] Der neue Exodus hatte begonnen, doch das Gottesvolk hatte das gelobte Land noch nicht erreicht.

---

kommen: Jesus nachzufolgen, wenn er ruft (Mk 1,17f.), und wie die Kinder zu sein, die zu ihm kommen (Mk 10,14f.); »arm ... vor Gott« zu sein (Mt 5,3) und zu Jesus zu kommen (Mt 11,28); Gott zu bitten: »Gott, sei mir Sünder gnädig!« (Lk 18,13) und Jesus »freudig« bei sich aufzunehmen (Lk 19,6; vgl. Mt 10,40–42).

25 Witherington, *Jesus, Paul and the End of the World*, z.B. 61f., unterscheidet zwischen der gegenwärtigen Erfahrung des Gottesreichs als einer Beziehung und der zukünftigen »räumlichen« Realität des Reichs als etwas, in das man kommen oder das man erben kann.

In diesen Gedankenrahmen fügen sich mehrere Gleichnisse ein, vor allem die in Mt 13/Mk 4/Lk 8, in denen vom Säen, vom Wachstum und von der Ernte die Rede ist. Bei diesen Gleichnissen dürfte es darum gehen, wie das Reich Gottes im Wirken Jesu erfahren wurde. Im Wirken Jesu war die Herrschaft Gottes gegenwärtig, was sich zum Beispiel in den Dämonenaustreibungen und den Heilungen zeigte, doch ihre Gegenwart war wie eine sprießende Saat, nicht wie eine voll ausgereifte Pflanze. Im Gleichnis vom Senfkorn ist von einem winzigen Samenkorn die Rede, das zu einem Baum heranwachsen wird; im Gleichnis von der selbstwachsenden Saat bringt ein Bauer die Saat aus und tut dann anscheinend nichts mehr, während er auf die Ernte wartet; im Gleichnis vom Sämann bringt die Aussaat trotz einiger Fehlschläge und Mißerfolge doch reiche Frucht; im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen schließlich wird der »gute Samen« (des Gottesreichs) ausgesät, doch zwischen dem Weizen wächst auch Unkraut. In diesen vier Gleichnissen könnte Jesus die Spannung zwischen dem »Schon« und dem »Noch nicht« ansprechen, die für seine Jünger (wie für viele moderne Wissenschaftler) so schwer zu verstehen war: Sie hofften, daß das Reich sofort kommen und mächtig werden würde, doch das war nicht der Fall. Jesus erklärte, er sei wie ein Sämann, und die Ernte werde erst in der Zukunft kommen. (Zu Jesu Zukunftsverständnis siehe auch unten, Kap. 8.)

Eine Zeit des Feierns

Ein wichtiger Aspekt der Botschaft und des Wirkens Jesu, auf den ich bisher noch nicht eingegangen bin, ist das starke Freuden- und Glücksgefühl, das sie verströmen. Die Evangelien machen deutlich, daß Jesus nicht asketisch wirkte, sondern seine frohe Botschaft feierte. Sie berichten von der als Beleidigung gedachten, aber aufschlußreichen Bemerkung der Zeitgenossen Jesu: »Johannes ist gekommen, er ißt nicht und trinkt nicht, und sie sagen: Er ist von einem Dämon besessen. Der Menschensohn ist gekommen, er ißt und trinkt; darauf sagen sie: Dieser Fresser und Säufer, dieser Freund der Zöllner und Sünder!« (Mt 11,18f./Lk 7,33f.) Als Jesus gefragt wird, weshalb seine Jünger nicht wie andere fromme Menschen fasten, benutzt er den Vergleich mit einer Hochzeitsfeier: »Können denn die Hochzeitsgäste trauern/fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist?« (Mt 9,15; Mk 2,19; Lk 5,34) Die Zeit des Wirkens Jesu ist also offensichtlich eine Zeit des Feierns.

Die Juden erwarteten vom Tag des Herrn – dem Kommen des Gottesreichs – das Gericht über die Feinde Gottes. Die Jünger Jesu hofften den Evangelien zufolge, dieses Gericht mitzuerleben. Jesus wies die Vorstellung des Gottesgerichts nicht zurück – sie war im Gegenteil ein wichtiges Thema seiner Lehre. Doch das Gericht, vor dem er warnte, stand mit dem zukünftigen Kommen des Reichs im Zusammenhang; die Gegenwart war eine Zeit der Freude und Vergebung und eine Gelegenheit zur Umkehr, während die Gottesherrschaft allmählich spürbar und erfahrbar wurde. Im berühmten Gleichnis vom verlorenen Sohn sagt dessen Vater: »Aber jetzt müssen wir uns doch freuen und ein Fest feiern; denn dein Bruder war tot und lebt wieder; er

war verloren und ist wiedergefunden worden.« (Lk 15,32)[26] In diesem Gleichnis, das allerdings nur bei Lukas steht, wird offenbar der Kern des jesuanischen Verständnisses vom Gottesreich zusammengefaßt: Beim Kommen des Reichs ging es um die Wiederherstellung der Gnade und der Liebe Gottes, die Heilung, die Zerstörung des Bösen, das Wiederfinden der Verlorenen und die Versöhnung zwischen Gott, seinem Volk und der Welt bringt. Die alttestamentliche Vision einer neuen Welt wurde jetzt Wirklichkeit. Das war natürlich ein Anlaß zum Feiern!

Meine Erläuterungen zur Lehre Jesu vom Reich Gottes sind natürlich nur ein kurzer Abriß. Die Hauptlinien meiner Auslegung basieren jedoch auf zahlreichen Stellen in den Evangelien, und wenn es mir auch nicht möglich war, meine Positionen ausführlich zu begründen oder auf all die möglichen unterschiedlichen Auslegungen einzugehen, so kann dieser Abriß doch als nützlicher Ausgangspunkt für einen Vergleich der Lehre Jesu mit der des Paulus dienen.

Das Evangelium bei Paulus

Auch die Lehre des Paulus kann ich hier nur in Form eines kurzen Überblicks darlegen. Dabei werde ich auf einige seiner Schlüsselthemen eingehen und sie jeweils mit der Lehre Jesu vergleichen.

Jesus Christus als der Gekreuzigte

Paulus …

Für Paulus steht das Evangelium in engster Beziehung zu Jesus. So schreibt er in Röm 1,1–4:

> … das Evangelium Gottes zu verkündigen, das er durch seine Propheten im voraus verheißen hat in den heiligen Schriften: das Evangelium von seinem Sohn, der stammt aus dem Samen Davids nach dem Fleisch, der erklärt wurde zum Sohn Gottes in Macht nach dem Geist der Heiligkeit aufgrund der Auferstehung von den Toten, von Jesus Christus, unserem Herrn.**

Daß Jesus für Paulus eine so zentrale Gestalt ist, liegt zum Teil in seiner eigenen dramatischen Bekehrungserfahrung begründet, bei der »Gott … mir in seiner Güte seinen Sohn offenbarte« (Gal 1,15 f.). Doch diese Auffassung gehörte auch zu der Tradition, die Paulus selbst empfangen hatte und an andere weitergab: »Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten

---

[26] Das Thema der Freude finden wir auch bei den vorhergehenden Gleichnissen vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme (Lk 15,6; 15,9) und bei den Gleichnissen vom Schatz und von der Perle (Mt 13,44–46).

Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien ...« (1 Kor 15,3–5) Der Tod und die Auferstehung Jesu waren für Paulus von allergrößter Bedeutung; das geht aus den beiden eben zitierten Zusammenfassungen des Evangeliums ebenso hervor wie aus vielen anderen Versen in seinen Schriften. Ich will hier nur zwei Beispiele herausgreifen: In 1 Kor 2,2 schreibt Paulus: »Denn ich hatte mich entschlossen, bei euch nichts zu wissen außer Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten.« In Gal 6,14 ruft er aus: »Ich aber will mich allein des Kreuzes Jesu Christi, unseres Herrn, rühmen, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt.«

... und Jesus

Die paulinische Betonung der Christologie, vor allem des Kreuzes und der Auferwekkung, scheint auf den ersten Blick ein wichtiger Unterschied zu Jesu Evangelium vom Gottesreich zu sein.[27] Diesen Punkt kann ich hier aber noch nicht endgültig bewerten, da ich Jesu Selbstverständnis erst im nächsten Kapitel, seine Auffassung von seinem Tod und der Auferweckung in späteren Kapiteln besprechen werde. Dann werde ich mich mit Jesu Selbstverständnis und der Bedeutung seiner »Christologie« in seinem gesamten Denken beschäftigen, und erst dann kann ich diese Punkte mit Paulus vergleichen.

Ich kann aber schon jetzt sagen, daß nach Auffassung Jesu im Kontext seines Wirkens etwas sehr Bedeutsames – nämlich das Kommen des Gottesreichs – stattfand und daß es auf irgendeine Weise mit seinem Wirken zu tun hatte. Jesu eigene Erfahrung entsprach der christologischen Überzeugung des Paulus: daß die Erlösung durch Gott mit Jesus gekommen war.

Die Erfüllung der Verheißungen

Paulus ...

In beiden oben zitierten Zusammenfassungen des Evangeliums (Röm 1,1–4 und 1 Kor 15,3–5) betont Paulus, daß das Heil in Christus »gemäß der Schrift« komme. Die Berufung auf die »Schrift« stammt vermutlich schon aus der Tradition, die Paulus empfangen hatte, wird aber von ihm bereitwillig aufgegriffen. Der Pharisäer Paulus streifte bei seiner Bekehrung zum Christentum (zumindest seiner eigenen Ansicht nach) sein jüdisches Erbe nicht ab; er sah seinen neugefundenen Glauben an Jesus vielmehr als Erfüllung des Glaubens Abrahams und betrachtete Jesus als Bestimmung und Höhepunkt der Pläne Gottes für und mit Israel (z.B. Röm 4 und 9–11).[28] Selbst das Gesetz, für das er mit so großem Eifer eingetreten war und das zum Teil für seine fehlgeleitete Verfolgung der Christen verantwortlich war, wird

[27] Vgl. R. Bultmanns berühmte Worte vom Verkündiger, der zum Verkündigten geworden ist (*Theologie des Neuen Testaments*, 34).

[28] Siehe vor allem Wright, *Climax of the Covenant*. Als Freund und Oxforder Kollege hat Tom Wright meine Ansichten zu verschiedenen Punkten stark beeinflußt.

nicht außer Kraft gesetzt, sondern auf gewisse Weise in Christus erfüllt (Röm 3,31; 13,10; Gal 5,14). Auch die Heidenmission, die Paulus so wichtig war, wurde schon von den Propheten des Alten Testaments angekündigt (z. B. Röm 15,9–12).

... und Jesus

Die Hervorhebung der Erfüllung ist eindeutig ein Punkt, bei dem Paulus und Jesus übereinstimmen. Wie sehr die Gedanken des Paulus zur Erfüllung des Alten Testaments in Christus Jesu eigener Auffassung entsprachen, wird später noch klar werden.

Jetzt ist der Tag des Heils!

Paulus ...

Wenn Paulus auf das Alte Testament verweist, will er damit nicht sagen, daß das Christentum einfach nur mit dem Alten Testament im Einklang oder in Kontinuität steht. Er sieht das Evangelium ganz im Gegenteil als etwas von Grund auf Neues. So kann er an zwei Stellen von der »neuen Schöpfung« sprechen und schreiben: »Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden.« (2 Kor 5,17; Gal 6,15) Damit meint er nicht nur, daß für den Glaubenden vieles neu wird, sondern daß mit Jesus eine ganz neue Sachlage entstanden ist: Gott hat gehandelt, um sein Volk zu retten. Auch wenn der Kommentator, der das »Jetzt aber« in Röm 3,21 »die beiden freudigsten kleinen Worte im Neuen Testament« nennt,[29] nach Ansicht mancher übertreiben mag – die Bedeutung der Idee, die Paulus hier zum Ausdruck bringt, kann man gar nicht übertreiben. Für Paulus hatte Gott in Christus auf dramatische, entscheidende Weise gehandelt, um die Welt mit sich zu versöhnen (2 Kor 5,19), und das war ja wirklich eine ausgesprochen wichtige und erfreuliche Botschaft.

Für Paulus ist in Jesus etwas dramatisch Neues geschehen, doch dieses Neue ist die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen. Mit anderen Worten: Jesus ist die Erfüllung der eschatologischen Hoffnungen des Alten Testaments – die ersehnte Zeit ist endlich gekommen. Paulus formuliert das in Gal 4,4 so: »Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn ...«** In letzter Zeit hat die Exegese die Bedeutung der eschatologischen Dimension im paulinischen Denken ganz richtig erkannt.[30] Vor allem auf Grundlage der beiden Thessalonicherbriefe herrscht praktisch Übereinstimmung darüber, daß Paulus – wie andere in der frühen Kirche – »das Ende« noch zu seinen Lebzeiten erwartete. Ob das so zutrifft, werden wir noch überprüfen müssen (s. u., Kap. 7). Man kann aber kaum bestreiten, daß Paulus und seine Gemeinden der Zukunft voll ungeduldiger Erwartung entgegenblickten. Er konnte den Römern schreiben: »Die Stunde ist gekommen, aufzustehen vom Schlaf. Denn jetzt ist das Heil uns näher als zu der Zeit, da wir gläubig wurden.

[29] W. B. Harris, *Romans*, 94.

[30] Siehe vor allem Beker, *Paul the Apostle*, 135–81.

Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe.« (Röm 13,11f.) Der Grund für diese Dringlichkeit liegt darin, daß seiner Ansicht nach mit dem Kommen Jesu der eschatologische »Countdown« begonnen hatte. Der heilige Geist – die Erstlingsgabe – war ausgegossen worden, und daher sehnten sich die Christen nun nach dem, was vor ihnen lag (Röm 8,23). In Jesus hatte die Auferweckung der Toten, ein endzeitliches Ereignis, begonnen (1 Kor 15,20); die Sammlung der Heiden, von der das Alte Testament gesprochen hatte, fand jetzt statt, und dabei kam Paulus eine entscheidende Rolle zu.

... und Jesus

Obwohl manche Aspekte der paulinischen Eschatologie – zum Beispiel die Hervorhebung der Heidenmission – in der Lehre Jesu keine große Rolle spielen, ist die Tatsache, daß der Tag des Heils gekommen ist, für Jesus genauso wichtig wie für Paulus. Zum markinischen »Die Zeit ist erfüllt ...« (1,15) gibt es Parallelen in Gal 4,4, wo es heißt, daß Gott seinen Sohn sandte, als »die Fülle der Zeit gekommen war«**, und in Eph 1,10: »Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen«.[31] Der lukanischen Beschreibung der Predigt Jesu in Nazareth, in der Jesus den Vers aus Jes 61 über das »Gnadenjahr des Herrn« zitiert (Lk 4,19) und weiter erklärt: »Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt«, entspricht 2 Kor 6,2, wo Paulus Jes 49 zitiert: »Zur Zeit der Gnade erhöre ich dich, am Tag der Rettung helfe ich dir« und dann fortfährt: »Jetzt ist die Zeit der Gnade; jetzt ist der Tag des Heils.«**[32]

Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes

Paulus ...

Indem Paulus die Erlösung in Christus im Zusammenhang mit der eschatologischen Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen sieht, kommt er Jesus sehr nahe. Doch während Jesus vom Reich Gottes spricht, redet Paulus von »Gerechtigkeit« und »Versöhnung«.

Das griechische Substantiv δικαιοσύνη (»Gerechtigkeit«) und das verwandte Verb δικαιόω (»gerecht machen« oder »rechtfertigen«) sind in den paulinischen Schriften zwei sehr wichtige Wörter. Der Komplex »Gerechtigkeit«/»Rechtfertigung« ist oft als zentrales Thema der ganzen paulinischen Theologie betrachtet worden. Davon sind allerdings nicht alle Forscher überzeugt; einige haben (unter anderem) darauf hingewiesen, daß Paulus die entsprechenden griechischen Wörter nur in den Briefen an die Römer und die Galater häufig benutzt, und daraus den Schluß gezogen, daß ihre wiederholte Verwendung in diesen beiden Briefen nicht allgemein die paulinische

---

31 In Mk 1,15 und Eph 1,10 wird dasselbe griechische Wort für »Zeit« (καιρός) benutzt, in Gal 4,4 jedoch ein anderes.

32 Siehe Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 301f.

Theologie widerspiegle, sondern den speziellen Kontext der Auseinandersetzung mit den »Judaisten«, jenen, die darauf bestanden, daß auch die Heidenchristen das jüdische Gesetz einhalten müßten. Das Wort »Gerechtigkeit« kommt aber durchaus auch an wichtigen Stellen in anderen paulinischen Briefen vor, so in 1 Kor 1,30; 2 Kor 5,21; Phil 3,9; daraus kann man zumindest schließen, daß es sich dabei um eine der Hauptkategorien des paulinischen Denkens handelte.

Ihre Bedeutung im Römerbrief ist aus 1,16f. ablesbar. In diesen programmatischen Versen liefert Paulus keine umfassende Definition des Evangeliums – er erwähnt nicht einmal den Namen Christi! –, sondern eine Erklärung für seine Bedeutung und dafür, daß er sich seiner nicht schämt: »Es ist eine Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt, zuerst den Juden, aber ebenso den Griechen. Denn im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben, wie es in der Schrift heißt: Der aus Glauben Gerechte wird leben.«

Was meint Paulus, wenn er schreibt, die Gerechtigkeit Gottes werde im Evangelium offenbart? Um die Bedeutung dieser Stelle haben die Kommentatoren fast endlos gerungen. Will Paulus sagen, daß im Evangelium Gerechtigkeit *von* Gott offenbart wird – mit anderen Worten, wie wir durch Gottes Gnade gerecht gemacht (oder gerechtfertigt werden) können? Für diese durchaus plausible Ansicht spricht, daß die Rechtfertigung ein Hauptthema des Römerbriefs ist (z.B. in Kap. 3 und 4) und daß Paulus zu der Beschreibung der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes anmerkt, wie wir vor Gott gerechtfertigt werden können: »... wie es in der Schrift heißt: *Der aus Glauben Gerechte wird leben.*«[33]

Falls wir – wie einige bedeutende Kommentatoren –[34] diese Auslegung der »Gerechtigkeit Gottes« akzeptieren, bleiben weitere Fragen zu klären, vor allem die folgende: Wenn Paulus hier von der uns von Gott gegebenen Gerechtigkeit redet, wie versteht er sie dann? Als einen *rechtlichen* Status? Für diese Auffassung spricht vieles, nicht zuletzt die Hervorhebung des Gerichts und der Rechtsordnung Gottes im Römerbrief (z.B. 1,32; 2,2; 2,10f.; 2,16; 3,4 usw.). Dann würde Paulus den Tod Christi als Gewähr für unsere Freisprechung sehen. Oder meint Paulus, daß das Evangelium uns *ethische* Gerechtigkeit bringt? Er hebt die ethischen Auswirkungen des Evangeliums zweifellos in Röm 6 und 8 hervor; allerdings könnte die Art und Weise, auf die er davon spricht, daß dem Glaubenden Gerechtigkeit »angerechnet« wird (z.B. in Röm 4), darauf hindeuten, daß er weniger an eine ethische Verwandlung denkt, sondern eher daran, daß wir von und vor Gott gerechtfertigt werden.

Doch Paulus könnte auch etwas ganz anderes meinen, wenn er in Röm 1,17 davon spricht, daß die Gerechtigkeit Gottes offenbart werde: Nicht, daß das Evangelium offenbart, wie wir durch Gott gerecht gemacht werden können, sondern daß Gott selbst gerecht ist. Mit anderen Worten: daß sich im Wirken Christi Gottes eigene Gerechtigkeit zeigt. Für diese Exegese sprechen besonders zwei Argumente: Zum einen benutzt Paulus in unmittelbarer Nachbarschaft von 1,17 zwei andere

---

33 Nach der Übersetzung in der NRSV-Marginalie. Vgl. die andere Auslegung dieses Satzes in Kap. 8.

34 Z. B. Cranfield, *Romans*, I, 91–102.

»Gottes«-Ausdrücke, nämlich »eine Kraft Gottes« in 1,16 und »Der Zorn Gottes« in 1,18, und beide Ausdrücke beziehen sich auf Eigenschaften oder das Handeln Gottes; zum anderen ist Paulus im Römerbrief sehr darum bemüht, Gottes Gerechtigkeit zu bekräftigen. Manche Forscher vertreten sogar die Ansicht, daß Paulus den Römerbrief vor allem deshalb schrieb, weil er den Vorwurf widerlegen wollte, daß sein Evangelium – in dem so viel von den Heiden und der Freiheit vom Gesetz die Rede war – Gott ungerecht und seinen Verheißungen Israel gegenüber untreu mache.[35]

Wenn wir die Auffassung akzeptieren, daß Paulus klarstellen will, daß das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes zeigt, stehen wir wieder vor mehreren Möglichkeiten: Zeigt sich hier Gottes Gerechtigkeit als Richter? Oder seine Treue gegenüber seinem Volk, indem er es entsprechend seinem Bund rettet? Oder allgemeiner seine Güte und Herrlichkeit?

Es liegt nahe, anzunehmen, daß Paulus den Ausdruck »die Gerechtigkeit Gottes« mit einer umfassenden Bedeutung benutzte. Nach Ansicht mancher Kommentatoren wollte er sogar sagen, daß im Evangelium sowohl unsere Rechtfertigung als auch Gottes eigene Gerechtigkeit offenbart würden. Das klingt fast so, als würden sie versuchen, ihre eigene Verwirrung auf Paulus abzuladen; doch Paulus sind tatsächlich beide Konzepte wichtig, und in Kapitel 3, wo er sein Verständnis von der Rechtfertigung erläutert, stehen sie sogar nebeneinander: durch den Tod Christi »erweist [Gott] seine Gerechtigkeit in der gegenwärtigen Zeit, um zu zeigen, daß er gerecht ist und den gerecht macht, der an Jesus glaubt« (3,26).

Es gibt noch ein anderes, vermutlich ausschlaggebendes Argument für eine umfassende Auslegung der »Gerechtigkeit« Gottes. Paulus sieht in Gottes Wirken in Christus ja die eschatologische Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen. Er schreibt, die »Gerechtigkeit Gottes« werde »offenbart«, und verwendet dabei das Verb ἀποκαλύπτω, das häufig eschatologische Konnotationen hat. Außerdem untermauert er seine Feststellung durch einen Hinweis auf die Prophezeiung Habakuks: »Der aus Glauben Gerechte wird leben.« Angesichts dieses Kontextes dürfte Paulus mit großer Wahrscheinlichkeit sagen wollen, daß durch Jesus die alttestamentlichen Prophezeiungen von der kommenden Gerechtigkeit Gottes erfüllt wurden. In 3,21 spricht er davon, daß »die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden« sei, und zwar »bezeugt vom Gesetz und von den Propheten«.

Im Alten Testament ist häufig von dem Tag die Rede, an dem Gott Gerechtigkeit schaffen wird – für sein Volk und auf Erden. Das gilt auch für Jes 61, eine Stelle, die Jesus den Evangelien zufolge besonders wichtig war.[36]

Dort ist vom »Gnadenjahr des Herrn« die Rede, vom Wiederaufbau der Ruinen und der Wiederherstellung des Volkes, das genießen wird, was die Völker besitzen. Dann heißt es:

---

[35] Siehe z.B. Wedderburn, *Reasons for Romans*, 108–25.

[36] Laut Lk 4,16–21 zitierte er sie in der Synagoge von Nazareth (siehe auch Mt 5,3/Lk 6,20; Mt 11,5/Lk 7,22).

Denn ich, der Herr, liebe das Recht,
 ich hasse Verbrechen und Raub.
Ich bin treu und gebe ihnen den Lohn,
 ich schließe mit ihnen einen ewigen Bund ...

Von Herzen will ich mich freuen über den Herrn ...
Denn er kleidet mich in Gewänder des Heils,
 er hüllt mich in den Mantel der Gerechtigkeit,
wie ein Bräutigam sich festlich schmückt
 und wie eine Braut ihr Geschmeide anlegt.
Denn wie die Erde die Saat wachsen läßt
 und der Garten die Pflanzen hervorbringt,
so bringt Gott, der Herr, Gerechtigkeit hervor
 und Ruhm vor allen Völkern.

V. 8, 10f.

Ein wunderschönes Bild: Gott stellt sein Volk im Kontext der Völker wieder her. Diese Wiederherstellung ist die Manifestation der Gerechtigkeit und der Rechtsordnung Gottes und seiner Treue zum Bund, beinhaltet aber gleichzeitig das »Bekleiden« seines Volks mit Gerechtigkeit und dem Heil.

Das dürfte der Hintergrund für das paulinische Verständnis der Gerechtigkeit Gottes sein: Paulus meint nicht, daß Gott uns über eine ewige, ihn selbst betreffende Wahrheit informiert hat, sondern daß er machtvoll gehandelt hat, um sein Volk zu retten (Röm 1,16), und dadurch die von den Propheten versprochene Gerechtigkeit gezeigt und geschaffen hat.

Jes 61 ist nur eine von vielen alttestamentlichen Stellen, die das zum Ausdruck bringen. Die Psalmisten erwarten Gottes Eingreifen als gerechter Richter über die Welt (96,13; 98,9; vgl. 85,4–13).[37] Bei Jeremia heißt es, daß Tage kommen werden, an denen »ich [Gott] für David einen gerechten Sproß erwecken [werde]. Er wird als König herrschen und weise handeln, für Recht und Gerechtigkeit wird er sorgen im Land. In seinen Tagen wird Juda gerettet werden, Israel kann in Sicherheit wohnen. Man wird ihm den Namen geben: Der Herr ist unsere Gerechtigkeit.« (23,5f.) Einer ähnlichen Stelle zufolge wird Jerusalem den Namen »Jahwe ist unsere Gerechtigkeit« bekommen (33,14–16).

Für Paulus sind diese verheißenen Tage gekommen, und wenn er davon spricht, daß die Gerechtigkeit Gottes offenbart werde, so ist das ein großes Bild: Gott zeigt und bestätigt seine Gerechtigkeit gegenüber seinem Volk und seine Treue zu ihm, er richtet über die Sünde und schafft Gerechtigkeit in der Welt, das Volk wird in eine richtige Beziehung zu Gott und ein gerechtes Leben zurückgebracht. Käsemann benutzt die schöne Formulierung, daß die Gottesgerechtigkeit im Judentum einen »Ausstrahlungsbereich« habe: So werden für Paulus dadurch, daß die Gerechtigkeit

---

[37] Ps 98,2, »Der Herr hat sein Heil bekannt gemacht und sein gerechtes Wirken enthüllt vor den Augen der Völker«, könnte Paulus in Röm 1,17f. anklingen lassen; vgl. Fitzmyer, *Romans*, 257.

Gottes sich zeigt und in der Welt durchgesetzt wird, die Menschen in die richtige Beziehung zu Gott zurückgebracht.[38]

Wir können also festhalten, daß die Terminologie der Gerechtigkeit/Rechtfertigung für Paulus eine sehr umfassende Bedeutung hat, der alles überspannende Gedanke aber die Überzeugung ist, daß Gottes eschatologische Gerechtigkeit durch Jesus Christus in die Geschichte und in das Leben der Menschen gekommen ist.[39]

... und Jesus

Wenn Paulus »die Gerechtigkeit Gottes« tatsächlich so verstanden hat, kommt er Jesu Verständnis vom Reich Gottes damit sehr nahe. Es gibt allerdings einen wichtigen Unterschied zwischen der Lehre Jesu vom Gottesreich und der geläufigen evangelischen Auslegung der Gerechtigkeit als Freisprechung des einzelnen Sünders durch den göttlichen Richter aufgrund des Werkes Christi. Diese enge Auslegung der paulinischen Rechtfertigung dürfte jedoch die (durch den modernen Individualismus noch verstärkte) lutherische und nachlutherische Erfahrung der persönlichen Schuld widerspiegeln – ganz abgesehen davon, daß sie der umfassenderen paulinischen Konzeption, die ihre Wurzeln in der alttestamentlichen Hoffnung hat, nicht ganz gerecht wird.[40] Vor diesem Hintergrund kommen das paulinische Gerech-

---

38 Käsemann, *Römer*, 25; zu Käsemanns Auffassung von der Rechtfertigung siehe Zahl, *Rechtfertigungslehre*. Die Größe und Bedeutung dieses Konzepts wird auch von anderen Forschern betont. So schreibt Beker, *Paul the Apostle*, 264: »Der Ausdruck ›die Gerechtigkeit Gottes‹ greift über die Kategorie der Freisprechung und der persönlichen Beziehung hinaus, denn er verweist auf jene Ordnung kosmischen Friedens (*schalom*) und des Heils (σωτηρία), die sich proleptisch in Christus manifestiert hat und sich in unserem Gehorsam gegenüber seiner Herrschaft zeigt ...« Ziesler, *Romans*, führt auf S. 71 aus: »Die Gerechtigkeit Gottes ist etwas, in das die Glaubenden hineingezogen werden, so daß jene Gerechtigkeit, die wesentlich die Gerechtigkeit Gottes ist, in ihrem eigenen Ich und ihrem eigenen Leben Wirklichkeit wird.« Er schreibt weiter, die Gerechtigkeit, die die Glaubenden empfangen, sei »sowohl ihr Stand vor Gott als auch ein völlig neues Leben« (S. 72). Laut Wedderburn, *Reasons for Romans*, 122, umfaßt der paulinische Ausdruck »die Gerechtigkeit Gottes« drei unterschiedliche Ideen: Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes, Gerechtigkeit des Verhaltens Gottes und als Ergebnis von beidem einen »Zustand der Gerechtigkeit im Leben der Menschen und in der Welt«. Aus den zahlreichen Werken zum Thema »Gerechtigkeit«/»Rechtfertigung« bei Paulus möchte ich noch die folgenden hervorheben: Ziesler, *Meaning of Righteousness*; Piper, »Demonstration of Righteousness«; Motyer, »Righteousness by Faith«; Stuhlmacher, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*; Kertelge, *»Rechtfertigung« bei Paulus*; Campbell, *Rhetoric of Righteousness*, 138–72.

39 Das soll nicht heißen, daß die entsprechenden Wörter bei Paulus immer diese umfassende Bedeutung hätten; es ist jedoch eine umfassende Konzeption zu erkennen, nach der die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes mit der Rechtfertigung der Menschen ein Aspekt jenes eschatologischen Ereignisses ist.

40 Eine klassische Besprechung dieses Punktes ist Stendahls »The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West«. Wenn man die Stichhaltigkeit von Stendahls Ausführungen anerkennt, heißt das aber noch nicht, daß die Vorstellung der individuellen »Rechtfertigung« bei Paulus oder Jesus nicht vorkommt oder einem der beiden nicht wichtig ist. Farmer, *Jesus and the Gospel*, 49, weist auf die starke thematische Ähnlichkeit zwischen dem jesuanischen Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner – der Zöllner erkennt seine Sündhaftigkeit und kehrt »als Gerechter« nach Hause zurück (Lk 18,9–14) – und dem paulinischen Verständnis von der Rechtfertigung der Sünder hin; seiner Ansicht nach sieht es so aus, als ob dieses Gleichnis sich »unauslöschlich in die Gedanken des Paulus eingebrannt« hätte.

tigkeitsverständnis und Jesu Lehre zum Reich Gottes einander tatsächlich sehr nahe.[41]

Die oben angeführten Psalmen, in denen davon die Rede ist, daß der Herr Gerechtigkeit schaffen wird, sehen ihn dabei übrigens als König: In der damaligen Zeit war der König derjenige, dem die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung oblag, und Gottes Reich und Herrschaft bringen die Manifestation und Durchsetzung seiner Gerechtigkeit mit sich.

Versöhnung

Paulus …

Während manche Forscher die Rechtfertigung für das Herzstück der paulinischen Theologie halten, sehen andere es in der Versöhnung,[42] die zumindest eines der Hauptthemen bei Paulus ist. Am eindrucksvollsten bringt er das in 2 Kor 5,18–20 zum Ausdruck, wo er anmerkt, daß Gott

> uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat. Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und uns das Wort von der Versöhnung (zur Verkündigung) anvertraute. Wir sind also Gesandte an Christi Statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt. Wir bitten an Christi Statt: Laßt euch mit Gott versöhnen!

Diese Stelle folgt unmittelbar auf die paulinischen Worte von der »neuen Schöpfung« und der Erneuerung in Christus; danach schreibt Paulus, daß Christus »zur Sünde gemacht« wurde, »damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden« (5,17; 5,21). Wir befinden uns also im gleichen gedanklichen Bereich wie vorher, nur daß der Schwerpunkt jetzt auf der Versöhnung liegt.

Dieses Thema spielt auch im Römerbrief eine große Rolle; dort erklärt Paulus das Wirken Christi zunächst von der Rechtfertigung her (Röm 3 und 4), sagt dann aber in Kapitel 5: »Gerecht gemacht aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn.« (5,1) In 5,8–10 spricht er vom Tod Christi:

> Gott aber hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren. Nachdem wir jetzt durch sein Blut gerecht gemacht sind,

---

41 R. Bultmann, »Bedeutung«, 200f., erkannte die Ähnlichkeit zwischen der paulinischen und der jesuanischen Eschatologie und bemerkte dazu: »Eschatologisch ist der Begriff, den man etwa als den Hauptbegriff der paulinischen Predigt, der dem Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ entspricht, bezeichnen könnte, der Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ«. Jüngel entwickelte dieses Argument in *Paulus und Jesus*, z.B. 266f., weiter. Am hilfreichsten ist hier aber Wedderburn, *Paul and Jesus*, 102–10, der die Ansicht vertritt, daß sowohl das »Reich Gottes« bei Jesus als auch die »Gerechtigkeit« bei Paulus Konnotationen von machtvollem göttlichem Handeln haben, aber auch von etwas, in das wir kommen oder das wir empfangen. Er erkennt »eine beiden gemeinsame Vision, bei der die oft bedrohlich und erschreckend wirkenden Vorstellungen von Gott als König und dem Gerechten dadurch transformiert wurden, daß ihnen vorwiegend positive, mit dem Heil verbundene Konnotationen beigegeben wurden« (109).

42 Z.B. Martin, *Reconciliation*.

werden wir durch ihn erst recht vor dem Gericht Gottes gerettet werden. Da wir mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, als wir noch (Gottes) Feinde waren, werden wir erst recht, nachdem wir versöhnt sind, gerettet werden durch sein Leben.

In den folgenden Versen vergleicht Paulus Christus dann mit Adam und greift damit sein Thema der »neuen Schöpfung« wieder auf, allerdings ohne diesen Begriff zu benutzen.

Bei beiden Stellen liegt der Schwerpunkt auf der Versöhnung der Menschen mit Gott. Für Paulus besteht der Kern des Evangeliums Christi darin, daß Männer und Frauen aus der Feindschaft und der Sklaverei – mit der paulinischen Auffassung von der Misere des Menschen werden wir uns später noch beschäftigen – in die Freiheit der Kinder Gottes gebracht werden und Gott so erfahren, wie es in dem Ruf »Abba, Vater!« zum Ausdruck kommt. Die von Paulus verwendete Sprache deutet aber darauf hin, daß die Versöhnung sich seiner Ansicht nach nicht nur auf die Menschheit erstreckt, sondern auf die ganze Welt, und daß nicht nur die Menschheit mit Gott, sondern auch die Menschen untereinander versöhnt werden.

So spricht er in 2 Kor 5,19 davon, daß Gott »die Welt« mit sich versöhnt habe; im Römerbrief führt er aus, daß »die ganze Schöpfung« befreit werden solle »zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes« (8,19–21). Die neue Schöpfung ist offensichtlich nicht nur für die Kinder Adams bestimmt, sondern für die ganze Schöpfung, die »der Vergänglichkeit unterworfen« ist (8,20). In der paulinischen Vision wird Gott »alles« zu Füßen gelegt, und alle seine Feinde werden entmachtet oder, im Fall des Todes, zerstört (1 Kor 15,25f.).

Diese Vision von einer kosmischen Versöhnung kommt in den Briefen an die Kolosser und die Epheser noch deutlicher zum Ausdruck: »Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.« (Kol 1,19f.); »... hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan, wie er es gnädig im voraus bestimmt hat: Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist.« (Eph 1,9f.; vgl. 1,22f.) Im Epheserbrief ist das entscheidende Beispiel für diese göttliche Versöhnung das Niederreißen der Schranken zwischen den Juden und den Heiden in der Kirche:

Jetzt aber seid ihr, die ihr einst in der Ferne wart, durch Christus Jesus, nämlich durch sein Blut, in die Nähe gekommen. Denn er ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile (Juden und Heiden) und riß durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder. Er hob das Gesetz samt seinen Geboten und Forderungen auf, um die zwei in seiner Person zu dem einen neuen Menschen zu machen. Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib. Er hat in seiner Person die Feindschaft getötet. Er kam und verkündete den Frieden: euch, den Fernen, und uns, den Nahen. Durch ihn haben wir beide in dem einen Geist Zugang zum Vater.
2,13–18

Diese Aussage zu Christi Versöhnungswerk zwischen Menschen, vor allem zwischen den Juden und den Heiden, ist besonders eindrucksvoll, doch das Thema »Christus

als Versöhner« kommt keineswegs nur im Epheserbrief vor. Es ist vielmehr eines der wichtigsten Themen im ganzen Corpus Paulinum, einschließlich der Briefe an die Römer und die Galater, in denen die Frage der Juden- und Heidenchristen eine besonders große Rolle spielt. Paulus bekräftigt: »Es gibt nicht mehr Juden oder Griechen, nicht Sklaven oder Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ›einer‹ in Christus Jesus.«** (Gal 3,28) Er betont in verschiedenen Kontexten, daß die Christen – ungeachtet ihres Hintergrunds und trotz ihrer unterschiedlichen Einstellung (z.B. im Hinblick auf die Frage, was man essen und trinken darf) – als Glieder eines einzigen Leibes zueinander gehören und so weit wie möglich mit allen in Frieden leben sollen (Röm 12,4f.; 12,9–21; 1 Kor 7,15; 12f.)

... und Jesus

In der Lehre Jesu finden wir offensichtliche Parallelen zum paulinischen Verständnis der Versöhnung.[43] Die paulinischen Worte, daß Gott seine Liebe zu uns erwiesen habe, »als wir noch Sünder« und »(Gottes) Feinde« waren, noch mehr aber die Worte im Epheserbrief, daß jene, die »einst in der Ferne« waren, »in die Nähe gekommen« seien (2,13), erinnern an die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und vom verlorenen Sohn, daneben aber auch daran, daß Jesus trotz aller Kritik immer wieder mit Sündern verkehrte.

Die paulinische Lehre vom Niederreißen der »trennenden Wand der Feindschaft« zwischen den Menschen nimmt Jesus in seinem Verhalten vorweg – zum Beispiel, wenn er sich unter marginalisierte Gruppen wie die Zöllner und Frauen mischt, aber auch in seiner Lehre von der Liebe zu den Feinden und Samaritanern. (Mit diesem Punkt werde ich mich in Kap. 6 noch ausführlich beschäftigen.)

Zur paulinischen Vision von der kosmischen Versöhnung gibt es in der Jesustradition kaum Parallelen.[44] Andererseits haben wir aber gesehen, daß die Austreibung von Dämonen und die Heilung Kranker im Wirken Jesu eine große Rolle spielen: Die Rettung bedeutet nicht nur, verlorene Menschen zu Gott zurückzubringen, sondern auch den Sieg über den starken Mann und seine Kräfte sowie die Heilung körperlich Entstellter und Kranker.

Paulus betont das satanische und dämonische Element nicht so stark wie Jesus in den Evangelien. Er erwähnt die Austreibung von Teufeln nicht, doch Satan ist auch für ihn Realität – ein zerstörerischer, in Versuchung führender, heimtückischer Feind (z.B. 1 Kor 5,5; 7,5; 2 Kor 2,11; 11,14; 12,7; 1 Thess 2,18; 3,5; 2 Thess 2,9; 1 Tim 1,20; 5,15). In 2 Kor 4,4 schreibt Paulus, »der Gott dieser Weltzeit« habe »das Denken der Ungläubigen verblendet«; auch im Epheserbrief ist von den »Fürsten und Gewalten«, den »Beherrschern dieser finsteren Welt« und den »bösen Geistern

---

43 Stuhlmacher, *Versöhnung*, 9–26, sieht das Herzstück von Jesu Werk in der »messianischen Versöhnung«.

44 Man könnte hier die Naturwundertradition der Evangelien, z.B. die Geschichte von der Sturmstillung, anführen; falls Ps 8,4–6 beim jesuanischen Menschensohnkonzept eine Rolle spielte (s.u., Kap. 3), könnte das ebenfalls von Bedeutung sein (siehe meinen Artikel »Kingdom and Creation«). Das gleiche gilt für die Verwendung von παλιγγενεσία in Mt 19,28, falls sie auf Jesus zurückgeht (diesen Hinweis verdanke ich Peter Ensor).

des himmlischen Bereichs« die Rede (6,12). Hier wird eine ähnliche Vorstellung ausgedrückt wie im Johannesevangelium, wo »der Herrscher der Welt« angekündigt wird, und in der Diskussion über das Reich Satans und der Darstellung Satans als »starker Mann« bei den Synoptikern (Joh 14,30; Mt 12,24–29/Mk 3,22–27/Lk 11,15–22). Nach Ansicht von Paulus sind die Ungläubigen »Sklaven der Elementarmächte dieser Welt« (Gal 4,3; 4,9; Kol 2,8; 2,20).[45] Im Epheserbrief bekräftigt Paulus besonders nachdrücklich, daß der Christ nicht gegen menschliche Gegner kämpft, sondern gegen »die bösen Geister des himmlischen Bereichs« (6,12). Daß Paulus diesen Punkt dort so hervorhebt, mag am Kontext dieses Briefs liegen,[46] doch es gibt an anderen Stellen im Corpus Paulinum durchaus Parallelen dazu, z.B. in Röm 16,20, wo Paulus schreibt: »Der Gott des Friedens wird den Satan bald zertreten und unter eure Füße legen«, und in 1 Kor 15,24–28, wo er sagt, es sei Jesu Auftrag, »jede Macht, Gewalt und Kraft« zu vernichten und Gott alle Feinde unter die Füße zu legen.

Die körperlichen Heilungen sind auch für Paulus wichtig; so sagt er über seinen eigenen Apostolat: »Denn ich wage nur von dem zu reden, was Christus ... durch mich in Wort und Tat bewirkt hat, in der Kraft von Zeichen und Wundern, in der Kraft des Geistes Gottes.« (Röm 15,18f.; vgl. 2 Kor 12,12; Gal 3,5; 1 Thess 1,5)[47] Er scheint die Terminologie, die in den synoptischen Evangelien im Zusammenhang mit Wundern benutzt wird, aber vor allem in Verbindung mit seiner Predigt zu verwenden. So wird »Dein Glaube hat dir geholfen« in den Evangelien typischerweise im Zusammenhang mit den durch Jesus bewirkten Heilungen verwendet; Paulus hingegen spricht in Röm 1,16 vom Evangelium als einer »Kraft [δύναμις] Gottes, die jeden rettet, der glaubt«, und in 1 Kor 1 und 2 ist ganz ausdrücklich »das Wort vom Kreuz« – nicht Zeichen der Art, die die Juden erwarten – »Gottes Kraft«, die dem Glaubenden die Rettung bringt.

Die Betonung des »Wortes« und der Verkündigung ist auch ein Charakteristikum der Jesustradition. Paulus scheint den Schwerpunkt aber von den Wundern und Dämonenaustreibungen der Jesustradition zum gepredigten Wort als dem, was den in Unglauben von Satan Gebundenen geistliche Befreiung bringt, verlagert zu haben. Dafür sind zwei Gründe denkbar: Zum einen wendet Paulus sich in den beiden Korintherbriefen an eine sehr charismatische Gemeinde, die übernatürlichen Zeichen offenbar großen Wert beimaß; in diesem Kontext betont er »das Wort vom Kreuz«, um ein Gegengewicht zur Einseitigkeit der korinthischen Gemeinde zu setzen.[48] Zum anderen war es zu Jesu Lebzeiten möglich, unmittelbar im Glauben auf ihn zu

45 Zur Bedeutung von στοιχεῖα siehe u.a. O'Brien, *Colossians*, 129–32.

46 Siehe vor allem Arnold, *Ephesians*.

47 Der Verfasser der Apostelgeschichte stellt Paulus als großen Heiler dar, z.B. 14,3; 14,9f.; 16,18; 19,11f.; 20,10.

48 Wir wissen nicht, ob Paulus die Christologie seiner Gegner für völlig unzureichend hielt; Georgi, *Gegner*, ist der Ansicht, daß sie in Jesus einen göttlichen Mann sahen, der übernatürliche Kräfte besaß und Wunder vollbrachte. Es steht aber zumindest fest, daß sie Charismatiker und auf Wunder und Manifestationen der Geistesgaben erpicht waren, so daß Paulus daran gelegen gewesen sein könnte, ihrer Einseitigkeit entgegenzuwirken.

reagieren; doch wie können die Menschen Jesus nach dessen Tod begegnen und den rettenden Glauben erlangen? Doch nur durch die Predigt über ihn. Der Unglaube daran ist die schlimmste satanische Versklavung. Dadurch erhält das gepredigte Wort für Paulus mehr Gewicht als zur Zeit des Wirkens Jesu.

Obwohl Jesus und Paulus sich also bei diesem Punkt offenbar unterscheiden, haben beide ein holistisches Heilsverständnis. Für Paulus ist das Heil keineswegs nur individuell und auf den Geist beschränkt: Es bedeutet die Auferweckung des Leibes, die Erlösung der Schöpfung und die endgültige Niederlage Satans und der Feinde Gottes.[49]

Die Misere des Menschen

Paulus ...

Die Versöhnung mit und durch Gott wird, fast schon per definitionem, durch die gegenwärtige Feindschaft notwendig gemacht. Für Paulus ist das Grundproblem des Menschen der Zusammenbruch der Beziehungen zwischen Gott und der Menschheit. So beginnt er in Röm 1, wo er anfängt, sein Evangelium zu erläutern, seine klassische Beschreibung der Welt ohne Gott mit einer Schilderung der Not der heidnischen Welt und spricht dabei vom »Zorn« Gottes und der »Gottlosigkeit« derjenigen, die sich vor der Wahrheit Gottes verschließen.

Die modernen Kommentatoren haben sich mit der paulinischen Lehre vom Zorn Gottes schwergetan und auf unterschiedliche Weise versucht, ihre Härte abzumildern. Obwohl es wichtig ist, festzuhalten, daß der Zorn Gottes für Paulus etwas ganz anderes als ein irrationaler Wutausbruch ist, kann aber kaum Zweifel daran bestehen, daß er – wie seine jüdischen Zeitgenossen – an das reale, furchtbare Gericht Gottes glaubte. Dieses Thema zieht sich durch die ersten drei Kapitel des Römerbriefs hindurch. Wie seine jüdischen Zeitgenossen betrachtete Paulus den Zorn und das Gericht Gottes als etwas, das noch in der Zukunft lag (z.B. Röm 5,9; 1 Thess 1,10; 2 Thess 1,8–10; Kol 3,6), doch gleichzeitig wurden sie seiner Ansicht nach bereits in der Verdorbenheit und dem Verfall der heidnischen Gesellschaft offenbart.

Der Grund für das Gericht Gottes, so erklärt Paulus in Röm 1, ist die Auflehnung der Menschen gegen Gott, den Schöpfer. Das Problem ist, daß die Menschen »die

---

[49] Fredriksen, *From Jesus to Christ*, 170–76, entdeckt bei Paulus eine viel stärker spiritualisierte Auffassung vom Gottesreich als bei Jesus: »Bei Paulus suchen wir vergeblich nach Stellen, an denen er das zukünftige Jerusalem oder den eschatologischen Tempel preist. In seiner Darstellung gibt es keine Bilder von irdischer Fruchtbarkeit oder sozialer Harmonie. Das kommende Reich Gottes wird ›im Himmel‹ (Phil 3,20; vgl. 1 Thess 4,16) sein; ›Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben‹ (1 Kor 15,50). Es handelt sich um eine Auferweckung des *Geistes*, nicht des Fleisches (1 Kor 15).« In dem, was Fredriksen sagt, könnte durchaus ein Körnchen Wahrheit stecken, doch sie unterschätzt die »Spiritualität« des Konzepts bei Jesus und überschätzt sie bei Paulus; so betont Paulus durchaus die soziale Versöhnung und glaubt an die Auferweckung des (natürlich durch die Macht des Geistes transformierten) Leibes. Er sagt nicht explizit, daß das zukünftige Reich Gottes »im Himmel« sein wird; wenn er davon spricht, daß der Herr »vom Himmel« kommen wird, dürfte er auf die Jesustradition zurückgreifen (s.u., Kap. 7).

Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes« (1,23) mit Bildern und Lügen vertauscht haben. Dabei denkt Paulus vor allem an die Götzenbilder der Heiden, doch er hat das umfassendere Problem der Menschheit – einschließlich der Juden – im Auge, wenn er sagt: »... es gibt keinen Verständigen, keinen, der Gott sucht ... Die Gottesfurcht steht ihnen nicht vor Augen.« (Röm 3,11; 3,18)

Wenn aber diese Zurückweisung Gottes das grundlegende Problem der Menschheit ist, so sind seine Folgen sittlicher Verfall und verdorbene menschliche Beziehungen. In Röm 1 verdeutlicht Paulus das mit einer ungeschminkten Beschreibung der homosexuellen Praktiken der heidnischen Welt. Daß Paulus dieses Beispiel wählt, deutet nicht – wie manche angenommen haben – auf eine fast schon besessene Beschäftigung mit der Sexualität hin;[50] er dürfte sich viel eher auf dieses Beispiel konzentriert haben, weil sexuelle Perversionen in der antiken Welt so oft mit Götzendienst in Verbindung gebracht wurden und weil die homosexuellen Praktiken seiner Ansicht nach ein Paradebeispiel für die sittlichen Verwerfungen waren, zu denen es kommt, wenn die Menschen den Glauben an den Schöpfer gegen irgendeinen Ersatz austauschen.[51] Diesem Beispiel läßt Paulus aber einen Katalog menschlicher Sünden folgen, die typisch für die ungläubige Welt und ihre Beziehungen sind: »Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habgier und Bosheit ... Neid, Mord, Streit, List und Tücke ... üble Nachrede, sie hassen Gott, sind überheblich, hochmütig und prahlerisch, erfinderisch im Bösen und ungehorsam gegen die Eltern, sie sind unverständig und haltlos, ohne Liebe und Erbarmen.« (1,29–31)

Damit deutet Paulus an, daß die heidnische Welt in dieser Lebensweise gefangen ist und auch weiß, daß sie falsch ist, aber in Verblendung lebt. Paulus sagt dreimal, daß Gott sie ausgeliefert habe (1,24; 1,26; 1,28). An anderen Stellen spricht er explizit von der Sklaverei der Sünde. Sünde ist nicht nur eine falsche Handlung, sondern eine Macht: »als ihr Sklaven der Sünde wart« (Röm 6,20; 6,22). Doch »der Lohn der Sünde ist der Tod« (6,23), und daher sind diejenigen, die sich gegen Gott auflehnen, auch Sklaven des Todes. Wie schwerwiegend die Sünde ist, beschreibt Paulus in Röm 7, wo er von ihrer trügerischen und tödlichen Wirkung spricht, die darin besteht, daß sie »mich« daran hindert, das Gute zu tun; in V. 24 faßt er die Situation in einem verzweifelten Aufschrei zusammen: »Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich aus diesem dem Tod verfallenen Leib erretten?«[52] Die Antwort auf diese Frage ist natürlich: Christus. Daher kann Paulus zum Beispiel in 3,24 vom Wirken Christi als »Erlösung« sprechen und dabei ein Wort benutzen, das Befreiung bedeutet und manchmal mit Bezug auf das Freikaufen von Sklaven benutzt wurde, aber auch auf die Befreiung Israels aus der ägyptischen Sklaverei und dem babylonischen Exil

---

50 Es ließe sich eher als Anzeichen dafür deuten, daß Paulus bewußt ist, wie wichtig die Sexualität im menschlichen Leben ist.

51 Wie Paulus zum heterosexuellen Verkehr stand, werde ich in Kap. 5 und 6 besprechen.

52 Die Vorstellung, daß die Ungläubigen infolge ihrer Sünden tot und »Kinder des Zorns« sind, wird auch in Eph 2,1–3 zum Ausdruck gebracht.

hindeutet.[53] Jesus ist nicht nur unser Friede und unsere Rechtfertigung, sondern auch unsere Befreiung – von der Sünde, vom Tod, und vom Gesetz.

Nach der dunklen Schilderung des Heidentums in Röm 1 beschäftigt Paulus sich in Kapitel 2 und 3 mit der Misere der Juden, die trotz ihrer Sonderstellung auch nicht in einer besseren Lage seien: Sie prahlten damit, das Gesetz zu besitzen und Gottes beschnittenes Volk zu sein, überträten jedoch das Gesetz und ständen, wie die Heiden, »unter der Herrschaft der Sünde« (3,9). Er warnt sie, daß der Besitz des Gesetzes und die Beschneidung niemanden retten werden, und merkt an: »Jude ist nicht, wer es nach außen hin ist, und Beschneidung ist nicht, was sichtbar am Fleisch geschieht, sondern Jude ist, wer es im Verborgenen ist, und Beschneidung ist, was am Herzen ... geschieht.« (2,28f.) Er spricht davon, daß Gott »das, was im Menschen verborgen ist« (2,16) richten wird, und stellt fest, daß der Besitz des Gesetzes, obwohl es sich dabei um eine wertvolle Gabe Gottes handelt, den Juden nicht die Rettung gebracht, sondern ihrer aller Versagen gezeigt hat: »Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren« (3,23); von der verhängnisvollen, versklavenden Übertretung Adams sind alle betroffen (5,12–21). Für Paulus ist die Sünde ausgesprochen ernste Realität.

... und Jesus

Daß Paulus sich in Röm 1 gegen den Götzendienst und die homosexuellen Praktiken wendet, ist eine Auswirkung seiner Arbeit als Heidenapostel; in der Lehre Jesu gibt es keine direkten Parallelen dazu.[54] Paulus betont das Versagen des Gesetzes zum einen aufgrund seiner eigenen Erfahrung (als Pharisäer auf der Straße nach Damaskus) und zum anderen wegen des Kontexts seines Wirkens, in dem die Frage der Einhaltung oder Nichteinhaltung des Gesetzes durch die Heidenchristen sehr umstritten war. Trotz der Unterschiede stimmen die Auffassungen von Paulus und Jesus jedoch bei wichtigen Punkten überein. So gibt es zu den paulinischen Ausführungen zum unangebrachten Vertrauen der Juden auf ihr Judentum und ihre Religion und darauf, daß Gott auf das Herz der Menschen blickt, auffällige Parallelen in der Kritik Jesu an der Frömmigkeit der jüdischen Religionsführer und beispielsweise auch in der Bergpredigt, wo Jesus eine größere Gerechtigkeit als die der Schriftgelehrten und Pharisäer fordert und die Reinheit des Herzens hervorhebt.[55] Was den Zorn Gottes angeht, habe ich ja schon darauf hingewiesen, daß es Jesus bei seiner Lehre mehr um

---

53 Siehe Dunn, *Romans 1–8*, 169.

54 In Mt 15,19/Mk 7,21f. spricht Jesus aber auch von Unzucht und Ehebruch.

55 Vgl. Mt 5f. und Berger, *Theologiegeschichte*, 331. Das Gespräch über Reinheit und Unreinheit in Mt 15/ Mk 7 und Jesu Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer in Mt 23/Lk 11 sind mit Röm 2 verglichen worden (z.B. Dodd, *NT Studies*, 62–65; siehe außerdem meine Ausführungen weiter unten in diesem Kapitel). Auch einige andere synoptische Stellen kann man als Parallelen zur paulinischen Lehre in Röm 2 betrachten, vor allem die, an denen Jesus davon spricht, daß es heidnischen Städten beim Gericht viel besser ergehen wird als verstockten jüdischen (Mt 10,15; 11,20–24; Lk 10,12–15; Mt 12,41f./Lk 11,31f.), und vielleicht auch die, an denen er seine Jünger zum symbolischen Abschütteln oder Abwischen des Staubs von den Füßen auffordert (falls es sich dabei um ein Zeichen für jene Juden handelte, die das Evangelium ablehnten, daß sie nun als Heiden galten; Mt 10,14/Mk 6,11/Lk 9,5;

die gute Botschaft von der Rettung als um die schlechte Botschaft vom Gericht ging; das trifft auf Paulus aber ebenfalls zu. Andererseits betont auch Jesus in seiner Lehre die Bedeutung des Gerichts (vor allem in seinen Gleichnissen zur Rechenschaft, die die Menschen ablegen müssen, und zum bevorstehenden Tag des Gerichts, an dem viele nicht in das Reich Gottes kommen werden).

Vielleicht hebt Paulus, der Bekehrte, die tiefe Verlorenheit der sündhaften Menschheit ohne das Evangelium stärker hervor als Jesus, doch das Bild, das Jesus zeichnet, unterscheidet sich nicht wesentlich von dem paulinischen. Er sieht die Menschen als Kranke, die einen Arzt brauchen, als Verlorene, nach denen man suchen muß. Im jesuanischen Gleichnis kann der Vater des verlorenen Sohnes nach dessen Rückkehr aus einem fernen Land sagen: »Denn mein Sohn war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden.« (Lk 15,24) Dieser Gedanke ähnelt dem in Eph 2,1–5, wo der Verfasser davon spricht, daß Gott jene, die infolge ihrer Sünden tot und Kinder des Zorns waren, wieder lebendig macht.[56]

Der Glaube

Paulus …

Für Paulus gibt es nur einen Weg, der zur Rettung durch Christus führt: den Glauben. So sagt er in Röm 1,16f., das Evangelium rette jeden, »der glaubt, zuerst den Juden, aber ebenso den Griechen. Denn im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben, wie es in der Schrift heißt: Der aus Glauben Gerechte wird leben.« Auch an anderen Stellen betont Paulus, wie wichtig der Glaube ist: Für ihn ist der Glaube neben Liebe und Hoffnung eines der Dinge, die für immer andauern werden (1 Kor 13,13).[57]

Für Paulus hat der Glaube zwei Dimensionen: Er beinhaltet zunächst einen inne-

---

10,11; siehe Davies und Allison, *Matthew*, II, 178). Auf den zuletzt genannten Punkt hat mich Peter Ensor hingewiesen.

56 Im zweiten Kapitel des Epheserbriefs bringt der Verfasser – selbst wenn es sich dabei nicht um Paulus handeln sollte – die radikale paulinische Auffassung von der Lage der Menschen ohne Christus zum Ausdruck. Es erinnert in vielfältiger Weise an das Gleichnis vom verlorenen Sohn: In diesem Gleichnis zieht ein sündhafter Sohn in »ein fernes Land«, offenbar ein heidnisches. Er, der tot war und wieder lebt, wird dann dank der außergewöhnlichen und unverdienten Liebe seines Vaters zu Hause wieder willkommen geheißen und sogar festlich bewirtet, und der Vater versucht, den älteren Bruder dazu zu überreden, sich der Feier anzuschließen. Im zweiten Kapitel des Epheserbriefs ist von Heiden die Rede, die »in der Ferne« und infolge ihrer Sünden tot waren, dank der Gnade Gottes, dessen Plan es ist, Frieden zu schaffen und den Juden und Heiden Einheit zu bringen, aber wieder ins Leben zurückgebracht wurden und einen Ehrenplatz bei Christus erhielten. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Verfasser des Epheserbriefs durch das Gleichnis beeinflußt wurde (wie Resch annahm: *Paulinismus*, 102), aber für den Augenblick will ich lediglich auf die parallelen Gedanken hinweisen.

57 Die große Bedeutung des Glaubens ist klar, auch wenn die Übersetzung in Röm 1,17, »aus Glauben zum Glauben«, irreführend ist und der Ausdruck sich eigentlich zunächst auf die Treue Christi (»aus Glauben«) und erst dann auf unseren eigenen Glauben (»zum Glauben«) bezieht. Siehe dazu auch unten, Kap. 8.

ren Akt; daher kann Paulus in Röm 10,9 sagen: »denn wenn du mit deinem Mund bekennst: ›Jesus ist der Herr‹ und *in deinem Herzen glaubst*: ›Gott hat ihn von den Toten auferweckt‹, so wirst du gerettet werden.« In 1 Kor 15,1ff. legt er die Grundelemente des Evangeliums (durch das die Glaubenden gerettet werden) dar, wobei er von der Voraussetzung ausgeht, daß diese Elemente geglaubt worden sind. Der Glaube beinhaltet aber auch die äußere Hinwendung zum Leben. Daher kann Paulus in Röm 1,5 von seiner Aufgabe sprechen, »alle Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu führen«, und in Röm 10,16 von jenen, die dem Evangelium nicht »gehorsam geworden« sind. In Gal 5,6 verweist er auf den Glauben, »der in der Liebe wirksam ist«.

Beide Dimensionen kommen in der Taufe zum Ausdruck. Für Paulus ist die Taufe wichtig (mit seinem Taufverständnis werde ich mich später noch genauer beschäftigen): Was er darüber sagt, durch die Taufe mit Christus zu sterben (Röm 6,3f.) und in einen einzigen Leib hineingetauft zu werden (1 Kor 12,13), könnte wie ein Widerspruch dazu wirken, daß für ihn der Glaube der Weg zur Rettung ist. Doch Röm 10,9 dürfte sich auf die Taufe beziehen, und wir sehen dort, daß der Glaube und die Taufe zwei Seiten derselben Medaille sind. Durch die Taufe drückt der Mensch seine Bekehrung im Glauben aus, und sie schließt das christliche Bekenntnis »Jesus ist der Herr« ein, ebenso aber eine lebendige Identifizierung mit Jesus auf der praktischen Ebene.

Für Paulus ist der Glaube nichts, für das wir Lob verdienten. C. H. Dodd schreibt sogar, der Glaube sei »ein Akt, der die Negation aller Aktivität darstellt«, und John Ziesler nennt ihn »fast ein Un-Ding«.[58] Das geht vielleicht etwas zu weit. W. B. Harris kommt der Sache wohl näher, wenn er von »dem Ertrinkenden« spricht, »der aufhören muß, um sein Leben zu kämpfen, ... und sich ganz einem anderen« (nämlich seinem »Retter«) anvertrauen muß.[59] Für Paulus ist der Glaube tatsächlich eine Antwort auf die Botschaft von Gottes Liebe in Christus (Röm 10,17), und die notwendige Voraussetzung für eine solche Antwort ist ein Bewußtsein der eigenen Hilflosigkeit und Hilfsbedürftigkeit (daher sind die Juden erst für die Rettung bereit, wenn sie das Gericht erfahren haben, wie Paulus in Röm 11 erläutert).

... *und Jesus*

In der Lehre des irdischen Jesus, soweit sie von den synoptischen Evangelien wiedergegeben wird, finden wir keine besondere Gewichtung der Taufe. Wir haben aber gesehen, daß zwischen Jesus und Johannes dem Täufer eine enge Verbindung bestand, und die paulinische Taufpraxis dürfte viel eher hier ihre Wurzeln haben als in den griechischen Mysterienreligionen, wie manche angenommen haben.[60]

Jesus und Paulus stimmen jedoch darin überein, daß der Glaube sehr wichtig

---

[58] Dodd, *Romans*, 16; Ziesler, *Romans*, 69.

[59] W. B. Harris, *Romans*, 66f.

[60] Mit der Taufe werde ich mich in Kap. 8 noch ausführlich beschäftigen. Zu Paulus und den Mysterienreligionen siehe Wedderburn, *Baptism and Resurrection*.

ist. Das Wort »Glaube« wird in den synoptischen Evangelien im Zusammenhang mit Wundern benutzt: »Dein Glaube hat dir geholfen.« In 1 Kor 12,9 und 13,2 spricht Paulus auf ähnliche Weise vom wunderwirkenden Glauben. Zumindest den Evangelien von Markus und Johannes (Mk 1,15; Joh 1,12 usw.) zufolge bedeutet »Glaube« aber auch die angemessene Antwort jedes einzelnen auf Jesus. Diese Antwort besteht – kurz gesagt – darin, mit einem Gefühl des Vertrauens und der Hilfsbedürftigkeit zu Jesus zu kommen; sie wird in den Wundergeschichten auf ganz typische Weise veranschaulicht. Das paulinische Glaubensverständnis hat einen christologischen Schwerpunkt und Inhalt, der in den Evangelien (mit Ausnahme des Johannesevangeliums) nicht explizit zum Ausdruck gebracht wird; auf diesen Unterschied werde ich im nächsten Kapitel bei der Besprechung der Christologie zurückkommen.

Schon und noch nicht

Paulus …

Wir haben gesehen, daß dem vertrauensvoll Glaubenden unter anderem Gerechtigkeit, Versöhnung und Erlösung zuteil werden. Für Paulus werden sie schon in der Gegenwart erfahren, vor allem durch den heiligen Geist; er spricht von der Rettung aber auch als einem zukünftigen Ereignis, das mit der Rückkehr des Herrn kommen wird (z.B. Röm 2,13; 3,30; 5,10; 8,19). Das heißt nicht etwa, daß Paulus sich selbst widersprechen würde – er ist vielmehr überzeugt, daß die Rettung schon gekommen ist, aber noch nicht voll erfahren wird. Deshalb kann er den heiligen Geist den »ersten Anteil« unseres zukünftigen Erbes nennen (2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14). Wir wissen jetzt, was es heißt, Kinder Gottes zu sein und »Abba« zu rufen, doch die Herrlichkeit der Sohnschaft liegt noch in der Zukunft (Röm 8,14–18). Wir haben die Erlösung bereits erfahren, doch die Erlösung unseres Leibes liegt noch vor uns; daher ist die Gegenwart eine Zeit des inneren Kampfes, des Konflikts zwischen – um die paulinischen Wörter zu verwenden – dem »Fleisch« und dem »Geist«, und zugleich des »sehnsüchtigen Harrens«** (Röm 8). Diese Sehnsucht ist ein Beweis für das neue Leben, das Christus bringt, aber auch dafür, daß unsere gegenwärtige Erfahrung noch unvollständig ist.

An mehreren Stellen spricht Paulus von »dieser Welt« (z.B. 1 Kor 1,20; 2,6; 2,8; 3,18); dabei bezieht er sich auf die gegenwärtige gottlose Welt oder, um es genauer zu sagen, auf die gegenwärtige Welt, deren Gott Satan ist (»der Gott dieser Weltzeit«; 2 Kor 4,4). Christus ist gerade deshalb gekommen, »um uns aus der gegenwärtigen bösen Welt zu befreien« (Gal 1,4), und Paulus ermahnt die Christen, sich dieser Welt nicht anzugleichen (Röm 12,2). Es ist klar, daß der Christ auf gewisse Weise nicht zur gegenwärtigen Welt gehört, obwohl sie ja noch gegenwärtig ist und weiter eine Bedrohung darstellt. In 1 Kor 10,11 sagt Paulus, die Schrift sei zur Unterweisung jener aufgeschrieben worden, »die das Ende der Zeiten erreicht hat«. Die genaue Bedeutung dieser Worte ist umstritten, doch man kann sie mit einiger Plausibilität

so deuten, daß der Christ am Wendepunkt zwischen der alten und der neuen Welt lebt; Paulus könnte dabei an eine Überschneidung zwischen dem Ende »dieser Welt« und dem Anfang der Welt, die kommen soll, denken.[61] Es handelt sich also um ein Schon-und-Noch-nicht.

... und Jesus

Dieses paulinische Schon-und-Noch-nicht spiegelt die Lehre Jesu vom gegenwärtigen und zukünftigen Reich Gottes recht genau wider. Der aufregende Tag der Rettung und Erfüllung ist hereingebrochen, doch die Vollendung liegt noch in der Zukunft. Falls es bei diesem Punkt überhaupt einen Unterschied zwischen Paulus und Jesus gibt, so liegt er darin, daß Paulus sich stärker auf die zwiespältige persönliche Erfahrung des Glaubenden konzentriert, während Jesus eher vom Reich Gottes im sozialen Kontext spricht. Diesem Unterschied sollte man aber nicht zuviel Gewicht beimessen, da bei Paulus nicht nur von der Erfahrung des einzelnen die Rede ist, sondern auch von einer wachsenden Kirche und von der Sehnsucht der Schöpfung nach Erlösung. Die für Paulus typische Hervorhebung des Geistes finden wir in den synoptischen Evangelien nicht, doch auch ihnen zufolge wird das Reich Gottes im Wirken Jesu »durch den Geist Gottes« erfahren (Mt 12,28; Lk 4,18).[62]

Fazit des theologischen Vergleichs

Falls meine – natürlich sehr knappe – Darstellung auch nur einigermaßen zutrifft, besteht eine große Ähnlichkeit zwischen Jesu Predigt vom Reich Gottes und dem Evangelium des Paulus. Beide Männer verkündeten den Anbruch des von Gott verheißenen Tags des Heils. Beide waren überzeugt, daß Gott nun handelte, um der Welt Gerechtigkeit, Heilung und Versöhnung zu bringen. Beide riefen die Menschen dazu auf, im Glauben auf die frohe Botschaft zu reagieren. Auch wenn viele ihrer Gemeinsamkeiten schon im Judentum angelegt waren, ist das Ausmaß der Übereinstimmung bei den Grundzügen ihrer Evangelien auffallend groß.

Die durchaus vorhandenen Unterschiede bei der Terminologie, beispielsweise »Reich Gottes« gegenüber »Gerechtigkeit«, und bei der Schwerpunktsetzung beruhen zum großen Teil auf den unterschiedlichen Kontexten. Der größte Unterschied liegt wohl darin, daß das von Jesus verkündete Reich Gottes ein weit gefaßtes neues Zeitalter und eine ganz neue Gesellschaft ist, zu der Heilungen, die Austreibung von Teufeln, die Versöhnung der Sünder mit Gott und die Versöhnung der Menschen untereinander gehören, während sich für Paulus alles auf den Glauben an Jesus als Kernstück des Evangeliums und auf das Leben der Glaubenden in der Gemeinde konzentriert. Damit schließt Paulus die umfassendere Vision keineswegs aus, doch seine Schwerpunktsetzung fällt auf und bedarf einer Erklärung. Diese Erklärung

---

61 Fee, *1 Corinthians*, 459.

62 Zum Geist siehe auch unten, Kap. 7.

wird zweifellos etwas mit seinem Kontext zu tun haben: Er schreibt erstens nach der Auferstehung, zweitens nach seiner eigenen Bekehrungserfahrung, drittens im Kerngebiet des Römischen Reichs, nicht in Palästina, und viertens an christliche Gemeinden mit besonderen Problemen. Das müssen wir von jetzt an im Auge behalten.

II. Paulus und die Jesustradition

Wenn die paulinische Lehre der jesuanischen tatsächlich bei mehreren wichtigen Punkten sehr ähnlich ist – was beweist das? Daß Paulus durch die Jesustradition wesentlich beeinflußt wurde? Ich sollte wohl gleich zu Anfang sagen, daß ein – direkter oder indirekter – Einfluß dieser Art als mögliche, ja sogar wahrscheinliche Erklärung für die Ähnlichkeit angesehen werden muß. Erstaunlicherweise haben manche Forscher zwar eine bemerkenswerte theologische Übereinstimmung zwischen Paulus und Jesus festgestellt, sind aber dennoch zu der Schlußfolgerung gekommen, daß Paulus sich für die Lehre Jesu nicht interessiert habe.[63] Doch wie ließe sich die theologische Übereinstimmung dann erklären? Vermutlich durch die Kontinuität der Gemeindetradition, also durch die Hypothese, daß Paulus sich nicht für Jesus interessiert habe, über die Gemeindetradition indirekt aber trotzdem durch ihn beeinflußt worden sei. Auch in diesem Fall ist es wichtig, daß die christliche Tradition stark von Jesus geprägt war.

Es stellt sich also die Frage, ob sich beweisen läßt, daß Paulus die Jesustradition kannte. Natürlich könnte man dadurch manche der gedanklichen Übereinstimmungen, auf die ich hingewiesen habe, erklären. Um zu einer detaillierten Analyse zu gelangen, müssen wir uns eine ganze Reihe von Bibelstellen genauer ansehen.

Die Worte vom Reich Gottes

Daß das Reich Gottes in der paulinischen Verkündigung eine viel geringere Rolle spielt als bei Jesus, scheint auf den ersten Blick gegen die Annahme zu sprechen, daß Paulus von der Lehre Jesu beeinflußt wurde.[64] Doch es ist nicht so, daß er das Gottesreich in seinen Briefen überhaupt nicht erwähnen würde. Er spricht sogar recht häufig von ihm, und wir wollen uns diese Stellen nun im einzelnen ansehen.

---

63 Zu diesen Forschern gehört z.B. Bultmann.

64 Auch Bultmann, *Theologie*, 186, verweist auf die Unterschiede zwischen Jesus und Paulus bei zentralen theologischen Konzeptionen; bei Paulus habe der für Jesu Verkündigung bestimmende Begriff des Gottesreichs seine beherrschende Stellung verloren, und die Gerechtigkeit habe stark an Bedeutung gewonnen.

Paulus zum Reich Gottes

In den unumstrittenen Briefen finden wir folgende Stellen:

> … denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist.** Röm 14,17

> Denn nicht in Worten erweist sich das Reich Gottes, sondern in der Kraft.* 1 Kor 4,20

> Wißt ihr denn nicht, daß Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden? Täuscht euch nicht! Weder Unzüchtige noch Götzendiener … keine Räuber werden das Reich Gottes erben. 1 Kor 6,9f.

> Danach kommt das Ende, wenn er jede Macht, Gewalt und Kraft vernichtet hat und sein Reich Gott, dem Vater, übergibt.* 1 Kor 15,24

> Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben; das Vergängliche erbt nicht das Unvergängliche. 1 Kor 15,50

> Ich wiederhole, was ich euch schon früher gesagt habe: Wer so etwas [die »Werke des Fleisches«, V. 19] tut, wird das Reich Gottes nicht erben. Gal 5,21

> … zu leben, wie es Gottes würdig ist, der euch zu seinem Reich und zu seiner Herrlichkeit beruft. 1 Thess 2,12

Außerdem finden wir im Corpus Paulinum noch folgende Stellen:

> Denn das sollt ihr wissen: Kein unzüchtiger, schamloser oder habgieriger Mensch … erhält ein Erbteil im Reich Christi und Gottes. Eph 5,5

> Er hat uns … versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe.* Kol 1,13

> Von den Juden sind sie die einzigen, die mit mir für das Reich Gottes arbeiten … Kol 4,11

> … weil ihr im Glauben standhaft bleibt bei aller Verfolgung und Bedrängnis, die ihr zu ertragen habt. Dies ist ein Anzeichen des gerechten Gerichtes Gottes; ihr sollt ja des Reiches Gottes teilhaftig werden, für das ihr leidet. 2 Thess 1,4f.

> Ich beschwöre dich bei Gott und bei Christus Jesus, dem kommenden Richter der Lebenden und der Toten, bei seinem Erscheinen und bei seinem Reich … 2 Tim 4,1

> Der Herr wird mich allem Bösen entreißen, er wird mich retten und in sein himmlisches Reich führen. 2 Tim 4,18

Argumente für eine Verbindung zur Lehre Jesu

Bei diesen Textstellen fallen gleich mehrere Punkte auf: Erstens ist Paulus offensichtlich mit der »Reich Gottes«-Terminologie vertraut: Er benutzt sie als eine Art Sammelbegriff, um die Rettung der Christen zu beschreiben – und zwar auf eine Weise, die der jesuanischen nicht unähnlich ist.[65] Zweitens spricht er vom Gottesreich als etwas Gegenwärtigem (z.B. Röm 14,17; 1 Kor 4,20), aber auch als etwas, das in der Zukunft geerbt und vollendet werden wird (z.B. 1 Kor 6,9f.; 15,24; 15,50) – wiederum wie Jesus.[66]

Drittens sind manche der angeführten Stellen den Jesusworten vom Gottesreich thematisch sehr ähnlich. Daß Paulus das Reich Gottes mit Kraft und dem heiligen Geist verbindet (1 Kor 4,20; Röm 14,17) und beschreibt, daß Jesus alle Feinde Gottes niederwirft (1 Kor 15,24), erinnert an die synoptischen Berichte über die Wunder und Exorzismen Jesu (z.B. Mt 12,28/Lk 11,20). Daß er das Gottesreich so stark mit Gerechtigkeit in Verbindung bringt statt mit der Befolgung der rituellen Gebote (das heißt, der Gebote zum »Essen und Trinken«, Röm 14,17; 1 Kor 6,9f.), erinnert an ein breites Band synoptischer Lehre (nicht nur an Verse wie Mt 5,20, sondern auch an einen großen Teil der restlichen Bergpredigt und andere Passagen). In der zusammenfassenden Beschreibung des Gottesreichs als »Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist« in Röm 14,17 greift Paulus gleich mehrere Themen auf, denen bei Jesus eine Schlüsselrolle zukommt: »Friede« wird in der Aussendungsrede in Mt 10,7 und Lk 10,5f. (vgl. auch Mk 9,50) mit dem Reich Gottes in Verbindung gebracht; »Freude« ist ein wichtiges Thema der Gleichnisse (z.B. Mt 13,44; Lk 15,6; 15,9); der heilige Geist wird in den Evangelien als Kraft Jesu und des Gottesreichs betrachtet.[67] Die Beschreibung des Gottesreichs als etwas, in das die Menschen gerufen werden und für das die Jünger leiden und arbeiten (1 Thess 2,12; 2 Thess 1,4f.; Kol 4,11), läßt an die synoptische Darstellung der Jüngerschaft denken (Mt 4,18–22/Mk 1,16–20; Mt 9,13/Mk 2,17/Lk 5,32; Mt 5,10f./Lk 6,22 usw.).[68]

Viertens gibt es mehrere Traditionsverweise, die darauf hindeuten, daß Paulus auf

---

[65] Fee, *1 Corinthians*, 192, weist darauf hin, daß Paulus in 1 Kor 4,20 ganz beiläufig vom Reich Gottes spricht, und zieht daraus den Schluß, daß es zum üblichen paulinischen Denken gehörte.

[66] Johnston, » ›Kingdom of God‹ Sayings«, führt aus, daß er zunächst für alle diese Stellen einen Zukunftsbezug angenommen habe, aber schließlich erkannt habe, daß sich manche von ihnen auf die Gegenwart bezögen.

[67] Z. B. in Mt 12,28 und indirekt in Mk 3,28–30: Siehe Dunn, *Romans 9–16*, 822f. Dunn findet bei Jesus wie bei Paulus die genau übereinstimmende eschatologische Auffassung, daß »der Geist die Gegenwart des Gottesreichs ist«. Siehe auch Johnston, » ›Kingdom of God‹ Sayings«, 153–55. Die Trias »Gerechtigkeit, Friede und Freude« ähnelt der von »Glaube, Hoffnung, Liebe« – beide kann man als zusammenfassende Beschreibungen von Schlüsselthemen der Sendung Jesu betrachten. Knowling, *Testimony of Paul*, 316, vergleicht mit den »Gerechtigkeit, Friede, Freude«-Themen in den Seligpreisungen in Mt 5,3–12; vgl. Thompson, *Clothed with Christ*, 206.

[68] Laut Walter, *Paulus*, zeigt Paulus sich »von der spezifisch ›jesuanischen‹ Interpretation der Gottesherrschaft« durchaus unbeeinflußt (S. 505). Walter zufolge ist die βασιλεία τοῦ θεοῦ für Paulus

> offensichtlich eine fest bestehende (himmlische) »Größe«, die im Sinne einer Norm für ein dem Willen Gottes angemessenes Lebensverhalten geltend gemacht werden kann; »Reich Gottes« ist

bekannte Traditionen zurückgreift, wenn er vom Reich Gottes spricht: »*Wißt ihr denn nicht*, daß Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden?« (1 Kor 6,9f.); »Ich wiederhole, *was ich euch schon früher gesagt habe*: Wer so etwas tut, wird das Reich Gottes nicht erben.« (Gal 5,19–21) Diese Wendungen beweisen zwar noch nicht, daß die Tradition von Jesus abgeleitet war, aber es ist interessant, daß sie in Verbindung mit zwei recht ähnlichen Worten vom Reich Gottes benutzt werden. Eph 5,5 ist eine weitere Parallele: »Kein unzüchtiger, schamloser oder habgieriger Mensch ... erhält ein Erbteil im Reich Christi und Gottes.« So können wir wohl annehmen, daß Paulus mit einem traditionellen Wort, nach dem ungerechte oder unmoralische Menschen nicht in das Gottesreich kommen würden, arbeitete.[69]

An zwei anderen Stellen sagt Paulus, das Reich Gottes sei »nicht *x*, sondern *y*« (Röm 14,17; 1 Kor 4,20). Hier gibt es keine Traditionsverweise. Die formale Ähnlichkeit der beiden Stellen könnte auf eine gemeinsame Tradition hindeuten, doch obwohl sich beide auf das gegenwärtige Reich Gottes beziehen (im Gegensatz zu den eben angeführten Stellen, bei denen es um das Erben des zukünftigen Reichs geht), unterscheiden sie sich inhaltlich stark, und die Formulierung »nicht *x*, sondern *y*« könnte einfach nur dazu dienen, etwas klarzustellen.[70]

Paulus scheint in allen seinen Aussagen zum Gottesreich eine entsprechende Konzeption vorauszusetzen (auch wenn er sie manchmal noch erklärt und erläutert). Die »Reich Gottes«-Terminologie ist nicht seine bevorzugte Sprache; daß er sie trotzdem

---

hier eine angemessene Übersetzung. In der Botschaft Jesu dagegen ist die »Gottesherrschaft« jenes Geschehen, dessen Wirklichwerden mit und in seinem Auftreten anhebt. (S. 520)

Diese Verallgemeinerung kann man sowohl im Hinblick auf Jesus als auch auf Paulus anfechten: Jesus spricht an einer beachtlichen Zahl von Stellen vom Reich Gottes als einem Zustand oder einem kommenden Reich, in das die Menschen gelangen können; die Auffassung, daß diese Stellen nicht auf Jesus zurückgehen (Walter zitiert G. Haufe; s.u., Anm. 69), kann nicht überzeugen. Bei Paulus finden wir nicht nur die Konzeption eines ewigen Reichs, das ererbt werden kann, sondern auch eine dynamische Vorstellung von diesem Reich als einer aktiven »Macht« oder »Kraft«, die durch den heiligen Geist wirkt, und eine eschatologische Vorstellung von der Niederwerfung der Mächte des Bösen durch Jesus. Es stimmt zwar, daß Paulus das »Reich Gottes« nicht als Hauptkategorie bei der Erläuterung seiner Theologie benutzt, doch seine Verwendung des Begriffs steht sowohl mit dieser Theologie als auch mit der Gottesreichverkündigung Jesu in Einklang.

[69] Haufe, »Reich Gottes«, ist ebenfalls der Ansicht, daß Paulus sich in 1 Kor 6,9f. und Gal 5,21 auf eine Tradition stützt. Er führt die Sprüche auf einen Taufkontext (vgl. 1 Kor 6,11) zurück und kommt dann zu der Schlußfolgerung, daß Evangelienstellen wie Joh 3,5 und Mk 10,15/Mt 18,3 (und dann auch Mt 5,20; 7,21, durch redaktionelle Entwicklung dieser Spruchform) aus einem ähnlichen Taufkontext entstanden sind und nicht auf Jesus selbst zurückgehen. Es scheint tatsächlich nicht ausgeschlossen, daß die Texte, in denen vom Erben des Gottesreichs und vom Hineinkommen in das Reich die Rede ist, bei der Taufe verwendet wurden. Da Haufe aber selbst einräumt, daß Jesus das Reich Gottes verkündete, ist es einfacher, anzunehmen, daß authentische Jesusworte zum Einlaß in das Gottesreich allmählich bei der Taufe verwendet (und möglicherweise für diesen Zweck geändert) wurden, als daß diese Worte in Taufkontexten entstanden.

[70] Siehe Witherington, *Jesus, Paul*, 57 (und allgemeiner zum Reich Gottes bei Paulus: 51–58). Die beiden Paulusstellen lassen sich am einfachsten als paulinische Anwendung der jesuanischen Gottesreichverkündigung, der sie auffällig ähneln, betrachten; die »nicht ... sondern«-Form könnte paulinisch, aber auch aus der Jesustradition abgeleitet sein (vgl. Lk 17,20f.).

verwendet und annimmt, daß seine Leser wissen, wovon er spricht, können wir als Bestätigung dafür werten, daß diese Sprache traditionell war.

Wenn man die Ähnlichkeit der paulinischen Lehre vom Reich Gottes mit der Verkündigung Jesu und die Tatsache, daß Paulus eine traditionelle Terminologie verwendet, zusammennimmt, liegt fünftens der Schluß nahe, daß Paulus direkt oder indirekt durch bestimmte Jesusworte zum Gottesreich beeinflußt wurde. Nun stellt sich die Frage, ob es dafür noch konkretere Beweise gibt.

Lassen sich bei Paulus direkte Anklänge an den Wortlaut synoptischer Jesusworte finden? An zwei Stellen betont Paulus »Gerechtigkeit« im Zusammenhang mit dem Reich Gottes (Röm 14,17; 1 Kor 6,9f.); die gleiche Verbindung finden wir auch bei zwei Stellen im Matthäusevangelium, Mt 5,20 und 6,33. In Mt 5,20 macht Jesus eine bemerkenswerte Aussage: »Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.« Paulus könnte an dieses Jesuswort gedacht haben, als er warnend darauf hinwies, »daß Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden« (1 Kor 6,9f.; vgl. Gal 5,19–21; Eph 5,5), und als er betonte: »... das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, es ist Gerechtigkeit ...« (Röm 14,17)[71] Andererseits könnte Röm 14,17 auch in Verbindung zu Mt 6,33 stehen, wo Jesus zu seinen Zuhörern – nachdem er sie aufgefordert hat, sich nicht um das zu sorgen, was sie essen, trinken oder anziehen können – sagt: »Euch aber muß es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen ...«

Die Hypothese, daß Paulus die angeführten Jesusworte anklingen läßt, wirft jedoch Probleme auf. Zunächst einmal spricht er in 1 Kor 6,9; Gal 5,19–21; Eph 5,5 davon, daß das Reich Gottes geerbt werde, während Jesus Mt 5,20 und verschiedenen anderen Evangelientraditionen zufolge im Zusammenhang mit dem Reich Gottes das Verb »kommen« verwendet (»nicht in das Himmelreich kommen«). Das ist allerdings kein großer Unterschied – im Alten Testament heißt es, Israel werde in das gelobte Land »kommen und es erben«** (z.B. Dtn 4,1; 6,18; 16,20); die beiden Verben waren praktisch synonym und austauschbar, wenn sie sich auf das Reich Gottes bezogen, und sowohl Jesus als auch Paulus benutzten offenbar beide.[72]

Zweitens – und das ist ein schwerwiegenderes Problem – spricht Jesus nur im Matthäusevangelium von »Gerechtigkeit«; viele Exegeten betrachten das Wort daher als matthäisch, nicht als jesuanisch.[73] Diese Annahme läßt sich durch Mt 6,33 stützen,

---

71 Man könnte Röm 14,17 auch als Auslegung von Mt 5,20 (mit seiner impliziten Kritik an der rituellen Strenge der Pharisäer) für die Judenchristen in Rom sehen, die nicht sicher waren, was sie essen und trinken durften. Sneed, »Kingdom of God«, hält die Stelle für eine Anspielung auf Lk 17,20f. Dort kommt eine »nicht *x*, sondern *y*«-Aussage über das Gottesreich vor (»Das Reich Gottes kommt nicht mit Beobachtung ...«**), doch Sneeds Begründung, daß παρατήρησις (»Beobachtung«) in Lk 17,20 sich auf die Gesetzestreue der Pharisäer beziehe, ist im lukanischen Kontext wohl nicht zutreffend; das Wort dürfte sich eher auf eschatologische Zeichen beziehen.

72 Paulus läßt die Idee des Hineinkommens in 1 Thess 2,12 anklingen (so Witherington, *Jesus, Paul*, 52). Und Jesus verwendet die Formulierung vom Erben des Gottesreichs in Mt 19,29; 25,34 (vgl. 5,3; 5,5). Zur Austauschbarkeit der beiden Begriffskomplexe siehe Haufe, »Reich Gottes«, 471.

73 Man kann durchaus die Auffassung vertreten, daß die paulinische Gerechtigkeitskonzeption sich stark

da der Ausdruck »seine Gerechtigkeit« bei dem entsprechenden lukanischen Vers fehlt – dort sagt Jesus zu den Jüngern nämlich nur: »Euch jedoch muß es um sein Reich gehen ...« (Lk 12,31)[74] Auch der ganze Vers Mt 5,20 wird oft als »redaktionell« angesehen, also als eine deutende Zufügung von Matthäus zu den von ihm verwendeten Jesustraditionen.[75] Er hätte Paulus daher nicht bekannt sein können.

Es ist allerdings keineswegs sicher, daß diese Annahme zutrifft. Obwohl es außerhalb des Matthäusevangeliums keine Beweise dafür gibt, daß Jesus das Substantiv »Gerechtigkeit« verwendete, benutzte er offenbar das verwandte Adjektiv und Verb (z.B. Mk 2,17; Lk 15,7; 18,14), und angesichts der großen Bedeutung, die der Begriff im jüdischen religiösen Denken (einschließlich der Schriftrollen vom Toten Meer) hatte, ist es sehr wahrscheinlich, daß er auch das Substantiv benutzte.[76] Es läßt sich nicht beweisen, daß eines der bei Matthäus stehenden Worte zur »Gerechtigkeit« auf Jesus zurückgeht, aber es gibt Hinweise darauf, daß sie nicht alle redaktionell sind,[77]

---

von der matthäischen unterscheidet. Das würde aber nicht notwendigerweise gegen das Argument einer gemeinsamen Verwendung von Jesustraditionen sprechen: Matthäus könnte die Jesustraditionen zur »Gerechtigkeit« im Lichte seines speziellen ethischen Anliegens weiterentwickelt haben, Paulus hingegen mit Blick auf die ihm so wichtige Frage der Juden und Heiden. Es ist jedenfalls interessant, daß das jüdischste der Evangelien und der Heidenapostel der »Gerechtigkeit« beide große Bedeutung beimessen. Daß Paulus und Matthäus sich bei ihrer Verwendung dieses Wortes grundlegend unterscheiden, ist außerdem gar nicht so offensichtlich, wie es auf den ersten Blick scheinen mag – vor allem, wenn man die paulinische »Gerechtigkeit« wie von mir vorgeschlagen im umfassenderen, eschatologischen Sinn versteht: Die Worte Jesu gegenüber Johannes dem Täufer in Mt 3,15 über die Erfüllung der Gerechtigkeit und vielleicht auch seine Mahnung in 6,33, »Euch aber muß es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen«, könnten durchaus auch diese umfassendere paulinische Bedeutung haben. »Gerechtigkeit« hat für Matthäus zwar starke ethische Konnotationen, doch das gilt auch für diejenigen paulinischen Stellen, bei denen eine Verbindung zur Lehre Jesu besonders wahrscheinlich ist (z.B. 1 Kor 6,9f.). Auch wenn die paulinische Vorstellung von der »Gerechtigkeit«, die dem Glaubenden als »Rechtfertigung« gegeben wird, bei Matthäus nicht vorkommt, vertritt er die fast forensische Auffassung, daß »die Gerechten« Kinder des Reichs des Sohnes sind, die am Tag des Gerichts gerettet werden (13,43; 13,49; 25,37; 25,46).

74 Mt 5,6 ist ein ähnlich gelagerter Fall, da Jesus dort davon spricht, daß die Menschen nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten, in Lk 6,21 dagegen nur von jenen, die jetzt hungern (»Selig, die ihr jetzt hungert ...«).

75 Laut Stanton, *Gospel for a New People*, 315, sind wahrscheinlich alle sieben Verwendungen von »Gerechtigkeit« bei Matthäus redaktionell.

76 Zur Bedeutung von »Rechtfertigung«/»Gerechtmachung« in den Schriftrollen siehe Segal, *Paul the Convert*, 175–77. Stuhlmacher, *Versöhnung*, 43–65, sieht Jesus vor allem als »Anwalt einer messianischen Gerechtigkeit«, hält Mt 5,20 und 6,33 allerdings trotzdem für redaktionell.

77 Lk 7,29f., mit seinem etwas rätselhaften Verweis auf die Zöllner, die Gott »recht geben« (δικαιόω) – »Das ganze Volk, das Johannes hörte, selbst die Zöllner, sie alle haben den Willen Gottes anerkannt [wörtlich: sie alle haben Gott recht gegeben] und sich von Johannes taufen lassen. Doch die Pharisäer und die Gesetzeslehrer haben den Willen Gottes mißachtet und sich von Johannes nicht taufen lassen.« –, könnte ein Anklang an Mt 21,32 sein, wo Jesus davon spricht, daß die Zöllner und Dirnen in das Reich Gottes gelangen werden, und erklärt: »Denn Johannes ist gekommen, um euch den Weg der Gerechtigkeit [δικαιοσύνη] zu zeigen, und ihr habt ihm nicht geglaubt; aber die Zöllner und die Dirnen haben ihm geglaubt. Ihr habt es gesehen, und doch habt ihr nicht bereut und ihm nicht geglaubt.« Die Exegese ist sich nicht sicher, wie diese Lukasstelle einzuordnen ist; sie steht mitten in einem »Q«-Abschnitt, doch in dem entsprechenden Matthäusabschnitt (Mt 11,7–19/Lk 7,24–35) gibt es keine Parallele. Möglicherweise hat Lukas die schwierigen Sätze, die in Mt 11,12–14 stehen, durch

und es ist zumindest nicht per se unwahrscheinlich, daß Jesus etwas wie Mt 5,20 sagte.[78]

Obwohl sich nicht mit letzter Sicherheit sagen läßt, ob Jesus diese Worte tatsächlich gesprochen hat, deutet das Zeugnis des Matthäus in die gleiche Richtung wie die Beweise dafür, daß Paulus eine ähnliche Tradition kannte. Beide Punkte zusammen legen zumindest die Annahme nahe, daß Jesus das Reich Gottes und Gerechtigkeit in etwa so miteinander verband, wie Matthäus es darstellt, und daß Paulus durch diesen Teil der Jesustradition beeinflußt wurde.[79]

Warum Paulus die »Reich Gottes«-Terminologie so selten verwendet

Die Beweise dafür, daß Paulus mit der Lehre Jesu vom Gottesreich vertraut war, sind zwar stichhaltig, aber nicht schlüssig. Da das Thema des Gottesreichs in der Verkündigung Jesu eine so große Rolle spielt, müßte Paulus es eigentlich gekannt haben, wenn er überhaupt etwas über Jesus wußte. Dann bleibt allerdings noch die Frage zu beantworten, warum er die entsprechende Terminologie so viel seltener verwendet als Jesus. Darauf sind verschiedene Antworten denkbar.

Erstens könnte die Sprache vom »Reich Gottes« zwar den Juden in Palästina vertraut und verständlich gewesen sein, nicht aber den griechischsprachigen Lesern der paulinischen Briefe. So schreibt F. W. Beare: »Das Reich Gottes, von dem Jesus so oft gesprochen hat, hatte für einen Griechen überhaupt keine Bedeutung.

---

seine eigene Paraphrase des Gleichnisses von den beiden Söhnen (Mt 21,28–32) ersetzt. Siehe auch den Exkurs zu Lk 7,28–35 am Ende dieses Kapitels.

Zum Beweis dafür, daß »Gerechtigkeit« bei Matthäus nicht immer redaktionell ist, kann man auch Josephus heranziehen; Matthäus benutzt das Wort »Gerechtigkeit« nämlich zweimal in Verbindung mit Johannes dem Täufer (3,15; 21,32), und auch Josephus bringt das Wort mit Johannes in Verbindung (Ant 18,116–19). »Gerechtigkeit« war aber im Judentum und im frühen Christentum ein so zentrales und wichtiges Motiv, daß man eine solche Parallele nicht überbewerten darf – das Wort dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach zum Wortschatz Jesu gehört haben, auch wenn es im Markus- und Lukasevangelium keine Rolle spielt.

[78] Daß gerade Matthäus das Wort in sein Evangelium aufnahm, könnte daran liegen, daß es einen Gedanken ausdrückt, der ihm sehr am Herzen lag; das bedeutet aber noch nicht, daß er es komponiert hat. Falls Markus und »Q« seine einzigen bedeutenden Quellen waren, müßte man einen Vers wie 5,20 wohl tatsächlich matthäischer Redaktion zuschreiben; falls er jedoch noch anderes wichtiges Quellengut benutzte (was wahrscheinlich ist), könnte er von dort stammen.

[79] Da ich einerseits die paulinischen Briefe benutze, um zu zeigen, daß Mt 5,20 nicht redaktionell ist, sondern traditionell, und dann andererseits Matthäus zum Beweis dafür heranziehe, daß Paulus Jesustraditionen verwendet, könnte man mir einen Zirkelschluß vorwerfen. Tatsächlich kombiniere ich aber zwei unsichere Beweisstücke miteinander und stelle fest, daß sie gemeinsam ein stichhaltiges Argument ergeben. (Im Prinzip könnte man auch die Ansicht vertreten, daß Paulus – selbst wenn die Verwendung des Wortes »Gerechtigkeit« bei Matthäus nicht auf Jesus zurückgehen sollte – trotzdem dessen Fassung der Verkündigung Jesu gekannt haben könnte. Dann müßte die sogenannte matthäische Redaktion aber viel früher stattgefunden haben, als die meisten Forscher annehmen.) Berger, *Theologiegeschichte*, 331, weist auf die Ähnlichkeit zwischen dem Jesus des Matthäusevangeliums und Paulus bei der Gerechtigkeit hin: »Christentum kann nach Mt ›Weg der Gerechtigkeit‹ sein, und das könnte auch Paulus sagen.«

Deshalb benutzt Paulus diesen Ausdruck in seinen an Griechen gerichteten Briefen kaum.« Beare führt dann weiter aus, daß Paulus »das Evangelium in die Sprache und Denkweise eines anderen Volkes übertrug – eine Anpassung, die unerläßlich war, wenn das Evangelium Jesu wirkungsvoll in die griechische Welt gebracht werden sollte«.[80]

Zweitens könnte die Verwendung der Wörter »König« und »Reich«, die schon im ländlich-jüdischen Kontext Jesu nicht unproblematisch war, im städtischen hellenistisch-römischen Kontext des Paulus noch viel gefährlicher gewesen sein. Seine Zuhörer dürften eher Kontakte zu hochgestellten Personen gehabt haben als die Jesu; Paulus war außerdem als Fremder auf Besuch viel stärker exponiert als Jesus, der in seiner Heimat wirkte. Dazu sagt Michael Thompson: »In den Briefen eines römischen Bürgers, der zum Gehorsam gegenüber den Zivilbehörden aufrufen wollte, können wir keine häufige Verwendung der Sprache vom Reich Gottes erwarten; Paulus mußte ja darauf achten, daß man ihn nicht als Anstifter zum Aufruhr mißverstehen konnte.«[81] Aus diesem und anderen Gründen könnte es Paulus wichtig gewesen sein, die möglichen politischen Konnotationen der Sprache vom »Reich« zu vermeiden.[82]

Drittens könnte Paulus der Ansicht gewesen sein, daß die jesuanische »Reich Gottes«-Terminologie von einem Teil seiner Gegner für deren eigene Zwecke mißbraucht worden war, und sich deshalb bei ihrer Verwendung bewußt zurückgehalten haben. Ich habe ja schon darauf hingewiesen, daß er in den Korintherbriefen den charismatischen Christen von Korinth antwortet, die nicht alle mit seiner Lehre und seinem Dienst zufrieden waren. In 1 Kor 4,8, wo er über seinen Dienst und den des Apollos schreibt, kritisiert er die Prahlerei und Arroganz der Korinther und sagt voller Ironie: »Ihr seid schon satt, ihr seid schon reich geworden, ohne uns seid ihr Könige geworden. Wäret ihr doch nur Könige geworden! Dann könnten auch wir mit euch zusammen Könige sein.«** Es ist nicht immer ganz einfach, die genaue Vorgeschichte solcher paulinischen Stellen zu rekonstruieren, doch vermutlich hatten die korinthischen Charismatiker auf eine Weise, die Paulus völlig unangebracht erschien, damit geprahlt, daß sie mit Christus »herrschten«.[83] Grundlage ihrer Vorstellungen könnte die Lehre Jesu vom »Reich Gottes« gewesen sein – Paulus spricht im 1. Korintherbrief nämlich häufiger vom »Reich Gottes« als in seinen anderen Briefen; möglicherweise wandte er sich hier gegen ihre theologische Fehldeutung

[80] »Jesus and Paul«, *CJT* 5 (1959), 79–86, zitiert nach Johnston, » ›Kingdom of God‹ Sayings«, 143. Das vierte Evangelium ist eine mögliche Parallele dazu, denn dort zieht der Evangelist der »Reich Gottes«-Terminologie die vom »ewigen Leben« vor; Markus und Lukas halten sich bei der Abfassung ihrer für Heiden bestimmten Evangelien allerdings an den traditionellen Wortlaut.

[81] Thompson, *Clothed with Christ*, 205. Apg 17,6f. deutet darauf hin, daß Anstiftung zum Aufruhr tatsächlich eine Beschuldigung war, der Paulus und seine Gefährten sich ausgesetzt sahen.

[82] Vgl. Wedderburn, *Paul and Jesus*, 112: »Möglicherweise fand Paulus es politisch sicherer, bei seiner Verkündigung auf Hinweise auf das Gottesreich zu verzichten.« Es fällt auf, daß im Corpus Paulinum – mit Ausnahme von 1 Tim 1,17; 6,15 – weder Jesus noch Gott als »König« bezeichnet werden.

[83] Zur weit über das Ziel hinausschießenden Eschatologie der Korinther siehe Fee, *1 Corinthians*, 171–73.

der Lehre Jesu.[84] Ob Paulus aber die »Reich Gottes«-Terminologie wirklich seinen christlichen Gegnern überlassen hätte, nur weil sie sie für ihre eigenen Zwecke mißbrauchten? Möglicherweise wurde der paulinische Sprachgebrauch durch eine Kombination mehrerer Faktoren bestimmt.

Andere Begriffe bei Paulus

Wahrscheinlich hatte Paulus nicht nur Vorbehalte gegenüber der Sprache vom »Reich Gottes«, sondern er sah auch echte Vorteile darin, andere Begriffe zu verwenden. Rettung, Versöhnung und Friede waren Begriffe, mit denen sich die frohe Botschaft von Jesus gut erklären ließ. »Gerechtigkeit« war eine wichtige alttestamentliche Konzeption, die Jesus selbst verwendet haben könnte und die jedenfalls die paulinische Auffassung vom Wirken Jesu gut wiedergibt. Sie war auch in der hellenistisch-römischen Welt wohlbekannt.

Der Begriff »Gerechtigkeit« könnte Paulus auch noch aus anderen Gründen besonders geeignet erschienen sein. Ich habe ja schon darauf hingewiesen, daß seine Gegner ihn beschuldigt haben könnten, sich mit seinem gesetzesfreien Evangelium gegen die Gerechtigkeit Gottes zu wenden: Man konnte Paulus nicht nur vorwerfen, daß er mit seinen Angriffen gegen das Gesetz die moralische Grundlage (moralische Gerechtigkeit) zerstöre, sondern auch, daß er die Treue Gottes gegenüber seinem Bund und seinem Bundesvolk bestreite. Falls es tatsächlich zu solchen Vorwürfen gekommen war, mußte Paulus erklären, daß es bei seinem Evangelium ganz entscheidend um die »Gerechtigkeit Gottes« ging; das konnte ihm am besten gelingen, wenn er sich den Vorwürfen direkt stellte und sie nachdrücklich widerlegte.[85] Der Judenchrist Matthäus und der Heidenapostel Paulus reagierten in ihren Schriften also ganz ähnlich auf die Befürchtungen der Juden (und der Judenchristen) im Hinblick auf ein »gesetzesfreies« Evangelium:[86] Beide hoben – wenn auch auf unterschiedliche Weise – hervor, wie wichtig »Gerechtigkeit« war, und griffen auf einschlägige Jesustraditionen zurück.[87]

---

84 Köster, *Ancient Christian Gospels*, 60, und Patterson, »Paul and the Jesus Tradition«, 38, vertreten die Ansicht, daß die Korinther durch das Thomasevangelium beeinflußt worden waren: »Wer sucht, höre nicht auf zu suchen, bis er findet. Und wenn er gefunden hat, wird er verwirrt sein, und wenn er verwirrt ist, wird er sich wundern, und er wird herrschen über das All.« (ThEv 2) Die Korinther hätten aber auch auf der Grundlage anderer Jesustraditionen (z.B. Mt 5,3; 5,6/Lk 6,20f.; Lk 17,21; Mt 19,28/Lk 22,28–30) zu diesem Schluß kommen können. Wedderburn, *Paul and Jesus*, 112, schreibt dazu: »Vermutlich hatte die Verkündigung von Christi gegenwärtiger Herrschaft, vielleicht in Verbindung mit berauschenden ekstatischen Erfahrungen des Geistbesitzes, zu einer Anmaßung geführt, die Paulus in 1 Kor 4,8 ironisch zurückweisen mußte.« Die Korinther könnten aus ihren charismatischen Erfahrungen geschlossen haben, daß das zukünftige Reich Gottes schon gegenwärtig war.

85 Siehe Wedderburn, *Paul and Jesus*, 113.

86 Man beachte den interessanten Gegensatz zwischen »Gerechtigkeit« und »Gesetzwidrigkeit« in 2 Kor 6,14. Siehe auch Wedderburn, *Paul and Jesus*, 100f.

87 Kim, »Jesus, Sayings of«, 480, 484, führt aus, daß »das Reich Gottes« im Judentum kein besonders geläufiger Ausdruck gewesen sei; daher sei es von Bedeutung, daß Paulus diesen Ausdruck, den Jesus

1. Korinther 13,2f.; 13,13

Zu 1 Kor 13,2f. gibt es drei mögliche synoptische Parallelen. Da die zweite die auffälligste ist, möchte ich mit ihr beginnen:

> ... wenn ich alle Glaubenskraft hätte, um Berge zu verrücken ...* 1 Kor 13,2
> Wenn ihr Glauben habt, der auch nur so groß ist wie ein Senfkorn, dann werdet ihr zu diesem Berg sagen: Rück von hier nach dort!, und er wird wegrücken.** Mt 17,20
>
> Und wenn ich ... alle Geheimnisse wüßte und alle Erkenntnis hätte ... 1 Kor 13,2
> Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreichs/des Reiches Gottes zu erkennen ... Mt 13,11/Lk 8,10
>
> Und wenn ich meine ganze Habe verschenkte ... 1 Kor 13,3
> Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen ... Mt 19,21

Der bergeversetzende Glaube

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß die Synoptiker im Zusammenhang mit den von Jesus vollbrachten Wundern den »rettenden« Glauben hervorheben: »Dein Glaube hat dir geholfen.« Für Paulus hingegen ist die »Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt« das Wort Jesu.[88] Die Wortgruppe »Kraft/Macht, retten, Glaube« spielt in den Evangelien und bei Paulus eine große Rolle. Natürlich wird sie unterschiedlich verwendet – Paulus benutzt diese Wörter mit Bezug auf die Botschaft Jesu, nicht direkt für sein heilendes Wirken –, doch für diese Verschiebung habe ich ja bereits eine Erklärung vorgeschlagen.

1 Kor 13,2 könnte ein Beweis dafür sein, daß Paulus wußte, daß in der Jesustradition der Glaube mit Wundern in Verbindung gebracht wurde. Zu der Stelle über den bergeversetzenden Glauben gibt es eine offensichtliche synoptische Parallele: Mt 17,20/Lk 17,6 und Mt 21,21/Mk 11,22f., ein auf ganz typische Weise lebendiges und bildhaftes Jesuswort. Daß es in der Markus- und in der »Q«-Tradition belegt ist, könnte darauf hindeuten, daß es als Jesuswort bekannt war.[89]

Sowohl bei Markus als auch in der Logienquelle ist es eine Bemerkung Jesu zu einem seiner Wunder. Bei Markus heißt es: »Ihr müßt Glauben an Gott haben.

---

so häufig verwendete, gleich achtmal benutzt. Seiner Ansicht nach betont Paulus die Rechtfertigung, weil der Tod Jesu für ihn so wichtig ist, und zwar im Licht von Jes 53,10–12, wo der Gottesknecht durch seine Leiden »die vielen gerecht« macht.

88 Diesen Punkt dürfen wir aber nicht überbewerten. Die Wörter »Glaube«/»glauben« und »retten« werden ja auch von den Synoptikern nicht nur in Verbindung mit Heilungen benutzt (z.B. Mt 10,22/24,13/Mk 13,13; Mt 16,25/Mk 8,35/Lk 9,24; Mt 19,25/Mk 10,26).

89 Furnish, *Jesus According to Paul*, 61, hält die Lukasfassung des Wortes, in der von der Versetzung eines Maulbeerbaums statt eines Bergs die Rede ist, für ursprünglicher. Zur Geschichte der Tradition und zur Frage ihrer Authentizität siehe aber Telford, *Barren Temple*, 95–119.

Amen, das sage ich euch: Wenn jemand zu diesem Berg sagt: Heb dich empor, und stürz dich ins Meer!, und wenn er in seinem Herzen nicht zweifelt, sondern glaubt, daß geschieht, was er sagt, dann wird es geschehen.« Am stärksten ähnelt dem paulinischen Wortlaut aber die »Q«-Fassung des Wortes:

> ... *wenn* ich alle *Glaubens*kraft *hätte*, um *Berge* zu *verrücken* ...* 1 Kor 13,2
> *Wenn* ihr *Glauben habt*, der auch nur so groß ist wie ein Senfkorn, dann werdet ihr zu diesem *Berg* sagen: *Rück* von hier nach dort!, und er wird wegrücken.* Mt 17,20[90]

Nicht nur die sprachliche, sondern auch die thematische Ähnlichkeit deutet darauf hin, daß Paulus hier das Jesuswort anklingen läßt. In 1 Kor 13 wendet er sich gegen das Streben der Korinther nach größeren, ekstatischen Geistesgaben. In Kapitel 12 hat er bestätigt, daß die Zungenrede eine wertvolle Gabe ist und die Prophetie eine noch wertvollere, doch nun stellt er die Geistesgaben in die höhere Perspektive der Liebe und betont, daß die Zungenrede (13,1), die Gabe der Prophetie und alle Erkenntnis (V. 2) und auch der Glaube ohne Liebe bedeutungslos sind. Der »Glaube«, von dem er hier spricht, ist offenbar der wunderwirkende Glaube, von dem schon in 12,9 die Rede war. Der bergeversetzende Glaube in den Evangelien ist ganz ähnlich. Daß Paulus sagt, der Glaube könne Berge verrücken, könnte einfach nur seine ureigene, spontane Prägung sein, bekommt aber einen tieferen Sinn, falls sowohl er selbst als auch die korinthische Gemeinde die Jesustradition kannten.[91]

Es ist sehr gut möglich, daß die korinthischen Charismatiker das Jesuswort im Zusammenhang mit ihren eigenen Wundern benutzt hatten und daß Paulus es deshalb aufgreift. Er bestreitet die Autorität des Wortes nicht, möchte es aber aus der richtigen Perspektive gesehen wissen. Falls das zutrifft, wäre 1 Kor 13,2 nicht nur ein Beweis dafür, daß Paulus die Lehre des Herrn kannte, sondern auch dafür, daß diese Lehre in der Gemeinde häufig benutzt wurde – und daß Paulus sich mit anderen über die Auslegung eines Wortes im Rahmen dieser Tradition auseinandersetzte.[92]

Die Geheimnisse des Gottesreichs

Das synoptische Wort zur Erkenntnis der »Geheimnisse« des Gottesreichs existiert in zwei Fassungen: in der oben angeführten matthäisch-lukanischen und in der leicht abweichenden in Mk 4,11: »Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes anvertraut ...« Manche Exegeten bezweifeln, daß dieses Wort auf Jesus zurückgeht, weil die schwierige Lehre zu den Gleichnissen, die sich anschließt, nicht mit Jesu

---

[90] 1 Kor 13,2: ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι. Mt 17,20: ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡσ κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται. Siehe auch Richardson und Gooch, »Logia of Jesus«, 46.

[91] Daß Paulus »wie ein Senfkorn« nicht aufgreift, beweist nicht, daß er diese Wendung nicht kannte. Im Wort vom Senfkornglauben betont Jesus, daß schon geringer Glaube große Macht hat; Paulus streicht heraus, daß selbst sehr starker Glaube ohne Liebe nichts wert ist.

[92] Siehe auch J. M. Robinson, »Kerygma and History«, 128.

eigener Einstellung im Einklang zu stehen scheint.[93] Wegen des Hinweises auf die »Geheimnisse« wollen manche das Wort auf die griechischen Mysterienreligionen zurückführen. Es hat jedoch einen ausgezeichneten jüdischen und palästinischen Hintergrund, denn die Vorstellung, daß »Geheimnisse« ver- und enthüllt werden, spielt in der jüdisch-apokalyptischen Literatur – z.B. im Buch Daniel und in den Schriftrollen vom Toten Meer – eine wichtige Rolle.[94] Außerdem gibt es Grund zu der Annahme, daß Matthäus und Lukas das Wort unabhängig von Markus kannten und daß ihre Fassung sogar ursprünglicher als die markinische sein könnte.[95]

Falls die matthäisch-lukanische Fassung tatsächlich nicht von Markus abhängig ist, war das Wort relativ bekannt; daher könnten auch Paulus und die Korinther es gekannt haben.[96] Möglicherweise waren die Korinther der Ansicht, sie besäßen die »Erkenntnis der Geheimnisse«, die Jesus als Vorrecht der Jünger bezeichnet hatte. An einer früheren Stelle im 1. Korintherbrief beansprucht Paulus diese Erkenntnis für sich – er nennt Apollos und sich selbst nämlich »Verwalter von Geheimnissen Gottes« (4,1).[97]

Alles den Armen geben

In der synoptischen Geschichte vom reichen jungen Mann fordert Jesus diesen auf: »... verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen ...«/»Geh, verkaufe, was du hast, gib das Geld den Armen ...«/»Verkauf alles, was du hast, verteil das Geld an die Armen ...« (Mt 19,21/Mk 10,21/Lk 18,22) In der Matthäusfassung der Geschichte

---

93 In *Parables of Jesus*, 238–45, habe ich die Auslegung von Mk 4,10–12 besprochen und bin zu dem Schluß gekommen, daß die Gleichnisse Jesu nach Ansicht des Markus als Lehre und Verdeutlichung gedacht waren, diese Funktion aber nur für die Jünger erfüllten, die Jesus nahestanden und denen er Gleichnisse wie das vom Sämann erklärte (so Mk 4,13–20). Anderen blieben sie unerklärt, für sie wirkten sie daher als Gericht, nicht als Rettung.

94 Z.B. Dan 2,18f.; 2,27–30; 2,47; äthiopisches Henochbuch 41,1; 52,1–4; 61,5; 63,3; 71,3f.; 1 QpHab 7,4–15.

95 Matthäus und Lukas unterscheiden sich auf genau die gleiche Weise von Markus: Sie verwenden eine andere Wortstellung, den Infinitiv »erkennen« und den Plural »Geheimnisse«. Das deutet darauf hin, daß sie sich bei diesem Wort nicht allein auf Markus stützen. Tatsächlich gibt es stichhaltige Gründe dafür, anzunehmen, daß ihr Wortlaut der ursprünglichere ist. Interessanterweise stimmen Matthäus und Lukas auch bei dem folgenden Anklang an Jes 6,9 überein (vgl. die gekürzte Fassung in Mt 13,13/Lk 8,10 mit dem ausführlicheren Mk 4,11). Zur Unabhängigkeit von Matthäus und Lukas von Markus siehe Nolland, *Luke 1–9:20*, 377–79; vgl. Bovon, *Lukas*, 413; zu dem Gesamtkomplex siehe mein »Synoptic Problem Revisited«. Wenn meine dortigen Ausführungen zum möglichen paulinischen Einfluß auf den Wortlaut bei Markus (z.B. Singular »Geheimnis« und der Ausdruck »die draußen sind«) auch nur ein Körnchen Wahrheit enthalten, ist das ein weiteres Argument dafür, daß das Wort in den paulinischen Kreisen bekannt war.

96 Matthäus und Lukas verwenden das griechische Verb γινώσκω; Paulus benutzt in 1 Kor 13,2 das Verb οἶδα, dann aber das Verbalsubstantiv γνῶσις. In der Markusfassung kommt weder »wissen/erkennen« noch ein entsprechendes Substantiv vor.

97 In Kap. 3 werde ich noch mehr Beweise dafür vorlegen, daß Paulus in 1 Kor 1–4 ähnliche Jesustraditionen aufgreift.

– allerdings nicht bei Markus oder Lukas –[98] wird für »Besitz« das gleiche griechische Wort (ὑπάρχοντα) benutzt, das Paulus in 1 Kor 13,3 verwendet; dieses Wort begegnet in den Evangelien häufig, doch Paulus benutzt es nur an der eben angeführten Stelle. Lukas verwendet es in 12,33, wo Jesus alle seine Jünger auffordert: »Verkauft eure Habe, und gebt den Erlös den Armen!« Daß »seinen Besitz/seine Habe verkaufen« sowohl bei Matthäus als auch bei Lukas vorkommt, deutet darauf hin, daß sie eine nichtmarkinische Fassung des Wortes kannten; daraus können wir schließen, daß es in der Urkirche recht bekannt war und die anderen Evangelisten es nicht einfach von Markus ableiteten.[99] Auch die Drastik des Wortes und die ihm innewohnende »Sprengkraft« legen den Schluß nahe, daß es authentisch ist.[100]

Dieses schwierige Element der Lehre Jesu dürfte also in der Urkirche, einschließlich der paulinischen Gemeinden, gut bekannt gewesen sein.[101] Paulus und die Korinther dürften es daher gekannt haben. Es könnte durchaus als besonderer Akt der Frömmigkeit gegolten haben, daß Reiche (wie Barnabas in Apg 4f.) ihren Besitz verkauften und weggaben.[102]

Angesichts (a) dieses Hintergrunds, (b) der Tatsache, daß Paulus nur in 1 Kor 13,3 ein Wort benutzt, das zur Tradition dieses Jesuswortes gehörte, und (c) der anderen möglichen Anklänge an die Jesustradition in 1 Kor 13,2f. können wir annehmen, daß es sich bei dem paulinischen Preis der Weggabe des Besitzes um einen Anklang an die Lehre Jesu handelt.[103]

---

98 In der Markusfassung soll der Reiche verkaufen, was er hat, bei Lukas hingegen alles, was er hat.

99 Lukas könnte Lk 12,33 auf Grundlage des Gesprächs mit dem reichen Mann formuliert und durch den Gebrauch von ὑπάρχοντα »verraten« haben, daß er die Matthäusfassung des Wortes kannte. Siehe Nolland, *Luke 9:21–18:34*, 694.

100 Daß das Wort Sprengkraft enthielt, können wir aus dem Gespräch ablesen, das ihm in Mt 19,23–30/ Mk 10,23–31/Lk 18,24–30 folgt. Laut Gundry, *Mark*, 554–57, war es »Dynamit«. Gundry führt außerdem aus, daß der Rat Jesu, seinen Besitz zu verkaufen, im Widerspruch zu dem üblichen Rat der Rabbinen stand. Er zitiert Mischna Arachin 8,4 und den Babylonischen Talmud, Ketubot 50a.

101 Daß Lukas das Wort in 12,33 verallgemeinert, könnte darauf hinweisen, daß er ihm große Bedeutung zumaß und daß es diese Bedeutung auch in den paulinischen Kreisen besaß. Mit der gleichen Tradition könnte auch die Darstellung der Apostelgeschichte, daß die Urgemeinde »alles gemeinsam« hatte und die Glaubenden ihren Besitz verkauften, um die Armen zu unterstützen (Apg 4,32–5,11), in Verbindung stehen.

102 In 1 Kor 13,3 wird dieses Verhalten mit Geistesgaben wie der Prophetie und der Zungenrede in Verbindung gebracht; vgl. die Aufzählung der Gaben in Röm 12,6–8, in der auch vom Geben und von Barmherzigkeit die Rede ist. Dort ermahnt Paulus jene, die geben und Barmherzigkeit üben, das eifrig und freudig zu tun; in 1 Kor 13 sagt er, daß Geben ohne Liebe bedeutungslos sei.

103 In 1 Kor 13,3 sagt Paulus weiter: »… und wenn ich meinen Leib übergäbe, damit ich mich rühmen könnte, hätte aber die Liebe nicht …«** Falls das (und nicht »… und wenn ich meinen Leib dem Feuer übergäbe …«; siehe Fee, *1 Corinthians*, 629, 633–35) die richtige Lesart ist, könnte hier eine weitere indirekte Anspielung auf die Jesustradition vorliegen, da nach der paulinischen Lehre Jesus derjenige ist, der sich für uns »hingegeben« hat (παραδίδωμι) (z.B. Röm 4,25; 8,32; Gal 2,20; Eph 5,2; 5,25). In 2 Kor 4,10f. schreibt Paulus, er selbst und andere trügen »das Todesleiden Jesu an unserem Leib … Denn immer werden wir … um Jesu willen in den Tod übergeben …«* Daran könnte er bei 1 Kor 13,3 denken: Ein Selbstopfer wie das, das Jesus gebracht hat, ist die größtmögliche Entäußerung, aber sogar ein solches Selbstopfer ist ohne Liebe bedeutungslos.

Glaube, Hoffnung, Liebe

Falls Paulus in 1 Kor 13,2f. tatsächlich ein oder mehrere Jesusworte anklingen läßt, könnte es so aussehen, als wolle er die Lehre Jesu abwerten. Doch das ist keineswegs der Fall: Er wendet sich offenbar gegen den Gebrauch, den die Korinther von ihr machten,[104] doch er kritisiert nicht die Lehre als solche. Im 1. Korintherbrief spricht er anschließend von jener so wichtigen Trias »Glaube, Hoffnung, Liebe« und weist darauf hin, daß der Glaube von großer Bedeutung ist, die Liebe aber von noch größerer.

Diese Trias kommt noch in einer ganzen Reihe anderer paulinischer Passagen vor (z.B. Gal 5,5f.; 1 Thess 1,3; 5,8; Röm 5,1–5; Eph 4,2–5; Kol 1,3f.), außerdem an anderen Stellen im Neuen Testament und bei den apostolischen Vätern (Hebr 6,10–12; 10,22–24; 1 Petr 1,3–9; 1,21f.; Barn 1,4; 11,8; Ignatius an Polykarp 3,2f.). Die große Zahl der Zeugnisse und die paulinische Verwendung der Trias deuten darauf hin, daß es sich um eine traditionelle Zusammenstellung christlicher Tugenden handelt (wie Hunter sehr überzeugend darlegt);[105] »diese drei«, wie Paulus es formuliert, tauchen in 1 Kor 13, wo es vor allem um die Liebe geht, sozusagen aus heiterem Himmel auf; Hunter nimmt an, daß der Sinn »die drei wohlbekannten« sei. In 1 Thess 5,8 läßt Paulus Worte aus Jes 59,17 anklingen (»Er legte die Gerechtigkeit an wie einen Panzer und setzte den Helm der Hilfe auf«), macht daraus aber: »Wir aber … wollen … uns rüsten mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und mit dem Helm der Hoffnung auf das Heil.« Es sieht also so aus, als habe er die traditionelle Trias auf den alttestamentlichen Stamm aufgepfropft.

Hunter kommt zu dem Schluß, daß die Trias auf ein Jesuswort zurückgeht; er zitiert einen Spruch, der nicht im Neuen Testament steht, sondern in der aus dem 4. Jahrhundert stammenden 37. Homilie von Makarius: »… er soll auf den Herrn hören, der spricht: ›Seid bedacht auf Glauben und Hoffnung, denn durch sie wird die Liebe geboren, die Gott und die Menschen liebt, die das ewige Leben verleiht.‹ « Hunters Frage: »Ist es voreilig, dieses nichtkanonische Herrenwort als Ursprung der Trias anzusehen?« müssen wir wohl bejahen. Es gibt allerdings Beweise (mit denen ich mich später noch beschäftigen werde), die darauf hindeuten, daß die Hervorhebung der Liebe bei Paulus und seine eschatologische Lehre ihre Grundlage in der Jesustradition haben. Daher scheint es durchaus denkbar, daß in »Glaube, Hoffnung, Liebe« – auch wenn es sich dabei um kein konkretes Jesuswort handelt – eine frühe, sehr bekannte Zusammenstellung von Schlüsselbegriffen der Lehre Jesu vorliegt.

---

104 Siehe Tuckett, »1 Corinthians and Q«, 609.

105 Hunter, *Paul and his Predecessors*, 33–35. Siehe auch Conzelmann, *1 Korinther*, 270f.; O'Brien, *Colossians*, 10f.; und vor allem Söding, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe*.

Das rettende Wort: Anklänge an das Gleichnis vom Sämann

Ich habe schon dargelegt, daß »Glaube« für Paulus offenbar eher mit der Verkündigung des Evangeliums im Zusammenhang stand als mit Wundern, daß diese Betonung der Verkündigung aber in Kontinuität zur Lehre Jesu steht. In Kol 1,6 schreibt Paulus: »[Das Wort des Evangeliums] trägt ... bei euch Frucht und wächst seit dem Tag, an dem ihr den Ruf der göttlichen Gnade vernommen und in Wahrheit erkannt habt.«[106] Die Sprache dieser Stelle erinnert an das jesuanische Gleichnis vom Sämann, vor allem, da es den Evangelisten zufolge bei diesem Gleichnis um »das Wort« geht, das »gehört« wird und »Frucht bringt« (Mt 13,1–23/Mk 4,1–20/Lk 8,4–15).[107] Könnte Paulus dieses Gleichnis im Kolosserbrief anklingen lassen (vorausgesetzt, daß dieser Brief von ihm stammt)?

Auch in 1 Thess 1,6 und 2,13 stehen mögliche Anklänge an dieses Gleichnis. In 1,6 sagt Paulus, die Thessalonicher seien »unserem Beispiel gefolgt und dem des Herrn; ihr habt das Wort trotz großer Bedrängnis mit der Freude aufgenommen, die der Heilige Geist gibt.« In 2,13 heißt es, sie hätten »das gehörte Wort«* (wörtlich: »das Wort des Hörens«) als Gotteswort angenommen. Die Ähnlichkeit mit dem Gleichnis vom Sämann (so, wie es in den Evangelien gedeutet wird) ist auffallend groß – die angeführten Stellen haben nämlich folgende Elemente mit ihm gemeinsam:

- das Thema des »Wortes«, das heißt, des Wortes Gottes, das in den Menschen wirksam ist;
- die Hervorhebung des »Hörens« (vgl. Röm 10,14–17);
- das Konzept des »Annehmens/Aufnehmens« des Wortes;[108]
- die Verbindung des Hörens mit »Freude« und »Bedrängnis«, wobei im 1. Thessalonicherbrief und in den synoptischen Evangelien die gleichen griechischen Wörter verwendet werden.[109]

Diese Parallelen lassen es zumindest möglich erscheinen, daß Paulus im Kolosser- und im 1. Thessalonicherbrief das Gleichnis vom Sämann anklingen läßt; daß er das rettende Wort des Evangeliums ganz allgemein so stark hervorhebt, könnte also ebenfalls mit diesem Gleichnis in Zusammenhang stehen.

Viele Exegeten nehmen an, daß die paulinische Sprache vom »Säen«, »Wachsen« und »Ernten« auch sonst den Einfluß der jesuanischen Gleichnisse, vor allem des Gleichnisses vom Sämann, widerspiegelt. So spricht Paulus in Gal 5 von der »Frucht«

---

[106] Vgl. »Frucht bringen ... und wachsen« in 1,10. Die Kombination von Fruchtbringen und Wachstum hat einen alttestamentlichen Hintergrund, nämlich in dem an Adam und Eva gerichteten »Seid fruchtbar, und vermehrt euch ...« (Gen 1,28); in Kol 1 handelt es sich aber vermutlich um Bilder aus dem Bereich des Ackerbaus.

[107] Vgl. O'Brien, *Colossians*, 13. In der Markusfassung des Gleichnisses kommt auch das Verb »wachsen« vor (4,8), doch dabei dürfte es sich nicht um eine Tradition, sondern um markinische Redaktion handeln.

[108] Sowohl in 1 Thess als auch in den synoptischen Evangelien werden zwei griechische Verben, λαμβάνω und δέχομαι, benutzt.

[109] Siehe J. P. Brown, »Synoptic Parallels«, 30.

des Geistes. In 6,7–9 warnt er dann: »... was der Mensch sät, wird er ernten. Wer im Vertrauen auf das Fleisch sät, wird vom Fleisch Verderben ernten; wer aber im Vertrauen auf den Geist sät, wird vom Geist ewiges Leben ernten. Laßt uns nicht müde werden, das Gute zu tun; denn wenn wir darin nicht nachlassen, werden wir ernten, sobald die Zeit dafür gekommen ist.« Die hier verwendete Sprache erinnert an das Gleichnis vom Sämann, bei dem die Saat auf guten und schlechten Boden fällt,[110] vielleicht aber auch an andere Gleichnisse wie das von der selbstwachsenden Saat, bei dem der Bauer geduldig auf die Ernte wartet (Mk 4,26–29), und sogar an das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen, bei dem ein Mann guten Samen sät, ein anderer jedoch Unkraut (Mt 13,24–30).[111] Diese Parallelen darf man jedoch nicht überbewerten, denn zur damaligen Zeit wurden Bilder aus der Landwirtschaft sehr häufig verwendet – was ja nicht überraschen kann;[112] die Ähnlichkeit muß daher schon sehr ausgeprägt und charakteristisch sein, wenn man aus ihr haltbare Schlußfolgerungen ziehen will.[113]

Trotz dieser Einschränkung besteht durchaus die Möglichkeit, daß besonders in Kol 1,6 und 1 Thess 1,6; 2,13 Anklänge an das Gleichnis vom Sämann vorliegen. Dafür sprechen vor allem drei Punkte: Erstens räumen alle drei synoptischen Evangelisten diesem Gleichnis viel Platz ein; es war ihnen und damit möglicherweise auch der ganzen Urkirche also offenbar sehr wichtig. Es ist das erste Gleichnis, und es wird den Jüngern sorgfältig erklärt – im Sinne des Hörens des Wortes.

Zweitens gibt es Beweise dafür, daß Matthäus und Lukas – auch wenn sie Markus als Quelle benutzten – eine nichtmarkinische Fassung des Gleichnisses und seiner Deutung kannten und daß sowohl das Gleichnis selbst als auch seine Deutung früheren Ursprungs sind als unsere Evangelien.[114] Es dürfte daher zur Zeit des Paulus eine gut bekannte Tradition gewesen sein.

Drittens spricht Lukas in seiner Fassung der Deutung davon, daß der Teufel den Menschen das Wort aus dem Herzen reiße, »damit sie nicht glauben und nicht

---

110 Siehe aber Fung, *Galatians*, 295.

111 Zu den paulinischen Versen, in denen Bilder aus der Landwirtschaft verwendet werden und die mit den jesuanischen Gleichnissen in Verbindung gebracht worden sind, gehören außerdem 1 Kor 3,6; 3,9; 9,7; 9,11; 2 Kor 9,10. Siehe z.B. Feine, *Jesus Christus*, 172; Richardson und Gooch, »Logia of Jesus«, 48. Fraser, *Jesus and Paul*, 94, betrachtet auch 2 Kor 4,4 als Gegenstück zu Mk 4,15.

112 So werden in Jes 55,10f. landwirtschaftliche Bilder im Zusammenhang mit dem Wort Gottes benutzt, und in 4 Esr 9,31 wird das »Gesetz« mit Saat verglichen, die ausgebracht wird. Siehe dazu auch Gundry, *Mark*, 208.

113 Stanley, »Pauline Allusions«, 34, findet die große Zahl von Bildern aus dem Landleben in den Schriften des Städters Paulus auffallend. Damals war die Kluft zwischen Stadt und Land jedoch nicht annähernd so tief wie heute. Berger, *Theologiegeschichte*, 326, sieht eine Verbindung zwischen Mt 3,8/Lk 3,8 und Röm 11,16f.

114 Es spricht viel dafür, daß Markus Mk 4,11f. zwischen das Gleichnis und seine Deutung eingeschoben hat. Aus anderen Markusstellen kann man schließen, daß ursprünglich auf eine Frage der Jünger zur Bedeutung des Gleichnisses vom Sämann (»Sie fragten ihn nach dem Sinn des Gleichnisses«; vgl. 4,10) Jesu Worte »Wenn ihr schon dieses Gleichnis nicht versteht, wie wollt ihr dann all die anderen Gleichnisse verstehen?« (4,13) folgten. Markus schob das Material in 4,11f. zwischen die (entsprechend abgewandelte) Frage und die Antwort ein, um darauf eingehen zu können, daß Jesus das Gleichnis der

gerettet werden« (8,12). Zu diesem sehr paulinisch klingenden Satz gibt es weder bei Matthäus noch bei Markus eine Parallele; er dürfte daher eine lukanische Klarstellung der Bedeutung des Gleichnisses sein. Selbst wenn das nicht zutreffen sollte, zeigt er doch zumindest, daß das Gleichnis vom Sämann zur Zeit der Entstehung des Lukasevangeliums in den Kreisen von Paulus und Lukas im Zusammenhang mit dem »Wort«, das demjenigen, der den »Glauben« hat, »Rettung« bringt, benutzt wurde. Das ist zwar noch kein Beweis dafür, daß es auch früher schon auf diese Weise verwendet wurde, spricht aber doch für diese Hypothese.[115]

Der Annahme, daß Paulus durch das Gleichnis vom Sämann beeinflußt wurde, steht allerdings die verbreitete Ansicht entgegen, daß die Deutung des Gleichnisses im Evangelium, mit der Gleichsetzung von Saat und Wort, nicht authentisch sei und nicht auf Jesus, sondern auf die Gemeinden zurückgehe. Sie beruhte nicht zuletzt auf der – heute weithin nicht mehr vertretenen – Auffassung, daß die jesuanischen Gleichnisse alle einfache Gleichnisse seien, die jeweils nur auf einen einzigen Vergleichspunkt hinzielten (one-point parables). Angesichts des sozialen Kontextes von Jesus und der Form mancher Gleichnisse war das jedoch schon immer recht unwahrscheinlich.[116] Die betreffenden Forscher stützten sich allerdings auch noch auf andere Argumente, wie J. Jeremias in seiner sehr wichtigen Besprechung dieser Frage in *Die Gleichnisse Jesu* darlegt.[117]

Jeremias bringt eine plausible Argumentationskette gegen die Authentizität der Deutung vor, die aber bei näherer Betrachtung in sich zusammenbricht: Nichts an der Form, dem Inhalt oder dem Wortlaut der Deutung rechtfertigt die Schlußfolgerung, daß sie nicht auf Jesus zurückgeht. Ganz im Gegenteil – die viergliedrige Deutung paßt zum Gleichnis und fügt sich nahtlos in den Kontext des Wirkens Jesu und seiner Verkündigung vom Gottesreich (z.B., weil den Themen der Verfolgung und des Reichtums auch an anderen Stellen in der Lehre Jesu große Bedeutung zugeschrieben

---

Menge erzählt, die Deutung aber nur den Jüngern gibt. (Vgl. die Frage und Antwort in Mk 7,14–18 und siehe mein »Synoptic Problem Revisited«, 17–20.) Falls Markus 4,11f. tatsächlich einschob, kannte er offensichtlich eine Tradition, in der die Deutung sich unmittelbar an das Gleichnis anschloß.

Außerdem deuten mehrere kleinere, von Markus abweichende Übereinstimmungen zwischen Matthäus und Lukas darauf hin, daß Matthäus und Lukas eine nichtmarkinische Fassung kannten; z.B. ihre einfachere Beschreibung der Saat in gutem Boden (Mt 13,8/Mk 4,8/Lk 8,8), der Hinweis auf das »Herz« und die Verwendung des Partizips des Verbs »hören« am Anfang der Deutung (Mt 13,19/ Mk 4,13/Lk 8,11). Dort besteht eine interessante Divergenz im Wortlaut, die sich viel besser durch die Annahme erklären läßt, daß alle drei Evangelisten eine vorsynoptische Fassung kannten (»Das ist das, was am Weg gesät ist, das ist der, der das Wort hört ...«), als in Form einer Markuspriorität. (Siehe mein »Interpretation of the Parable of the Sower«.)

115 Jeremias kommt in *Gleichnisse*, 65f., zu dem Schluß, daß die Verwendung von »das Wort« bei Markus die Gemeindepraxis widerspiegelt und nicht auf Jesus zurückgeht. Das ist jedoch sehr zweifelhaft. Es ist aber möglich, daß Jesus vom »Wort vom Reich« (wie in Mt 13,19) sprach und daß »das Wort« eine in den Gemeinden gebräuchliche Kurzform darstellte.

116 Zu den neueren Werken, in denen die ältere, nichtallegorische Deutung der jesuanischen Gleichnisse angezweifelt wird, gehören Boucher, *Parables*; Drury, *Parables*; und Blomberg, *Interpreting the Parables* (das meiner Ansicht nach besonders nützlich ist). Siehe auch Klauck, *Allegorie*.

117 65–67.

wird).[118] Wie bereits erwähnt, legt außerdem der Vergleich der synoptischen Texte die Vermutung nahe, daß die Deutung älter als unsere Evangelien und somit sehr frühen Ursprungs ist.

Ob die uns vorliegende Deutung auf Jesus zurückgeht, ist im Zusammenhang mit Paulus aber ohnehin nicht von entscheidender Bedeutung. Selbst wenn das nicht der Fall wäre, könnte Paulus die Tradition der Deutung des Gleichnisses vom Sämann, die dann in den Evangelien bewahrt wurde, aufgegriffen und sich zumindest in dieser Hinsicht auf die Jesustradition gestützt haben.[119]

Es ist also durchaus möglich, daß Paulus durch das Gleichnis vom Sämann beeinflußt wurde; erwiesen ist das aber nicht.

Menschliche Überlieferungen und die Reinheit des Herzens

Paulus und Jesus messen dem menschlichen Herzen »vor Gott« große Bedeutung zu – äußere Religiosität ist kein Ersatz. Natürlich war dieses Thema nicht nur für Jesus und Paulus wichtig, sondern es hatte eine starke alttestamentliche Grundlage. Mehrere Stellen deuten aber darauf hin, daß Paulus bei diesem Punkt durch Jesustraditionen beeinflußt wurde.

Verborgenes und Sichtbares

Verborgenes, das offenbar gemacht wird

Ich habe schon dargelegt, daß Paulus in Röm 2 den Hochmut von Juden kritisiert, die glauben, daß ihre Sonderstellung sie vor dem gerechten Gericht Gottes schützen wird.

> ... an jenem Tag, an dem Gott gemäß meinem Evangelium durch Jesus Christus das im Menschen *Verborgene* richten wird.*[120] Röm 2,16

Den gleichen Gedanken drückt Paulus auch im 1. Korintherbrief im Zusammenhang mit dem Kommen des Herrn aus:

> ... bis der Herr kommt, der das im Dunkeln *Verborgene* ans Licht bringen und die Absichten der Herzen *offenbar machen* wird.* 1 Kor 4,5

---

118 Eine ausführliche Besprechung bietet Payne, »Authenticity«. Siehe außerdem Gundry, *Mark*, 207–11.

119 So verstehe ich auch J. P. Browns Ausführungen in »Synoptic Parallels«, 31. Im Prinzip wäre es möglich, daß die Deutung des Gleichnisses auf der Grundlage des jesuanischen Gleichnisses und der in den Gemeinden verbreiteten Lehre zum »Wort« – wie sie in 1 Thess 1 und 2 zum Ausdruck kommt und die ursprünglich nichts mit dem Gleichnis zu tun hatte – formuliert wurde. Falls das Gleichnis aber auf Jesus zurückgeht und schon früh im Sinne des verkündeten Wortes gedeutet wurde, ist es durchaus möglich, daß Paulus in seinem »Wort«-Verständnis und in seiner Verwendung der Sprache des Ackerbaus im Zusammenhang damit diese frühe Deutung widerspiegelt.

120 Das griechische Wort für »das Verborgene« ist κρυπτόν, das Verb für »offenbar machen« φανερόω.

Später benutzt er ganz ähnliche Worte, als er darüber spricht, was geschehen wird, wenn der Ungläubige in der Gemeindeversammlung das Wort Gottes hört:

> Das in seinem Herzen *Verborgene* wird *offenbar gemacht*.* 1 Kor 14,25

Zu dieser Sprache und den Gedanken, die Paulus durch sie ausdrückt, gibt es bei den Synoptikern eine Parallele. Jesus sagt nämlich im Zusammenhang mit dem Hören des Wortes Gottes:

> Es gibt nichts *Verborgenes*, das nicht *offenbar gemacht wird*, und nichts Geheimes, das nicht an den Tag kommt.** Mk 4,22/Lk 8,17

Dieses recht dunkle Wort kommt nicht nur in der Markustradition vor, sondern in einer leicht abweichenden »Q«-Fassung auch in Mt 10,26/Lk 12,2, wo es ein Hinweis auf das kommende Gericht ist. Die zweifache Bezeugung des Wortes in der synoptischen Tradition und die sprachlichen und thematischen Ähnlichkeiten zwischen den paulinischen Worten und der Jesustradition lassen eine Verbindung möglich erscheinen; sicher ist das aber angesichts des allgemeinen und sprichwörtlichen Charakters des Wortes nicht.

Es gibt noch einen weiteren erwähnenswerten Punkt: Im ersten der oben aufgeführten paulinischen Texte, Röm 2,16, kommt ein möglicher Traditionsverweis vor: »gemäß meinem Evangelium durch Jesus Christus«.[121] Damit könnte Paulus das Kriterium beschreiben, nach dem das Gericht Gottes erfolgt; wahrscheinlich will er aber einfach nur auf die Tatsache hinweisen, daß dieses Gottesgericht Bestandteil der Botschaft des Evangeliums ist (vgl. 16,25).[122] Dann könnte man die Stelle nicht als Beweis dafür heranziehen, daß Paulus auf die Jesustradition als solche zurückgriff. Sie bestätigt uns jedoch, daß die Vorstellung des kommenden Gerichts über das im Menschen Verborgene zu dem gehört, was Paulus als Teil des Evangeliums Christi weitergibt – und zumindest in diesem Sinn eine Tradition ist.

Innere und äußere Frömmigkeit

In Röm 2 führt Paulus weiter aus:

> Jude ist nicht, wer es *nach außen hin* ist, und Beschneidung ist nicht, was *sichtbar* am Fleisch geschieht, sondern Jude ist, wer es *im Verborgenen* ist, und Beschneidung ist, was am Herzen durch den Geist, nicht durch den Buchstaben geschieht. Röm 2,28f.

Hier finden wir die typisch paulinischen Gegensätze zwischen Fleisch, Geist und Buchstabe neben dem Gegensatz zwischen dem Verborgenen und dem, was offenbar wird. Die thematisch ähnlichste synoptische Stelle ist Mt 6,1–19, wo es um die Frömmigkeit und den religiösen Gehorsam der Juden geht und diejenigen, die »von den Leuten gesehen werden« wollen, jenen gegenübergestellt werden, die zu ihrem

---

121 Dunn, *Romans 1–8*, 102f., und andere stellen »durch Jesus Christus« zu dem Verb »richten«, nicht zum Substantiv »Evangelium« (»das im Menschen Verborgene durch Jesus Christus richten wird«*); Dunn verweist allerdings darauf, daß Schlier die gegenteilige Auffassung vertritt.

122 Dunn, *Romans 1–8*, 103, sieht »praktisch keinen Unterschied« zwischen den beiden möglichen Bedeutungen; im einen Fall könnten die Worte aber ein Traditionsverweis sein, im anderen nicht.

Vater, »der im Verborgenen ist«, beten und im Verborgenen fasten und Almosen geben (6,5f.; 6,18). Die verwendete Sprache und die zum Ausdruck gebrachten Ideen sind ähnlich, wenn auch vielleicht nicht charakteristisch genug, um beweiskräftig zu sein.[123]

Reine und unreine Speisen

Römer 14,14 als möglicher Berührungspunkt zwischen Paulus und Jesus

Einen viel interessanteren möglichen Berührungspunkt zwischen Paulus und Jesus finden wir in Röm 14, wo Paulus über Fragen des Essens und Trinkens spricht, vor allem in V. 14: »Ich weiß und bin in dem Herrn Jesus fest überzeugt, daß an sich nichts unrein ist.«** Dieser Text wirft zwei Fragen auf, die inhaltlich miteinander in Zusammenhang stehen: Ist »in dem Herrn Jesus« ein Traditionsverweis? Und denkt Paulus hier an die in Mt 15/Mk 7 bezeugte Lehre Jesu? Dort spricht Jesus ja über die Frage der rituellen Handwaschung und allgemeiner über das, was rein und unrein ist, und erklärt, den Menschen mache nicht das unrein, was in ihn hineinkomme, sondern das, was aus ihm herauskomme.

Ein Traditionsverweis?

Viele Exegeten verneinen beide Fragen. »Ich weiß und bin in dem Herrn Jesus fest überzeugt ...«** sei keine Zitierformel; Paulus berufe sich damit auf die Autorität des Herrn, aber nicht notwendigerweise auf etwas, das der historische Jesus gesagt habe. Tatsächlich verweist Paulus in seinen Briefen häufig auf »den Herrn Jesus«, ohne sich speziell auf den historischen Jesus zu beziehen, und »Ich ... bin ... fest überzeugt«** klingt eher nach einer persönlichen Ansicht als nach einem Gebot des Herrn (vgl. 1 Kor 7,10; 9,14, wo Paulus sich auf solche Gebote bezieht und ein »Gebotsverb« verwendet).[124]

Es ist aber durchaus möglich, daß Paulus sich mit dieser Formel auf die Lehre Jesu beruft.[125] In 1 Kor 7,10 spricht er vom »Herrn«, um eine Weisung Jesu einzuführen, in 1 Kor 11,23 im Zusammenhang mit dem letzten Mahl von »Jesus, dem Herrn«. Sein »Ich weiß und bin ... fest überzeugt«** in Röm 14,14 ist stärker als ein bloßes »Ich bin fest überzeugt« und könnte seine besonders große Gewißheit in dieser umstrittenen Sache widerspiegeln – eben wegen ihrer Grundlage in der Jesustradition.[126]

---

123 Goulder, *Midrash*, 164f., weist ebenfalls auf diese Verbindungen hin; seiner Ansicht nach sind Mt 6 und 23 durch den Römerbrief beeinflußt worden.

124 So u.a. Räisänen, *Paul and the Law*, 246–48; Neirynck, »Paul and the Sayings«, 306–08, verweist auf Phil 2,19; 1 Thess 4,1.

125 Siehe Hübner, *Gesetz*, 77.

126 Thompson, *Clothed with Christ*, 196–98, legt plausibel dar, daß Paulus sich gegenüber einer Gemeinde, zu der auch Judenchristen gehörten und die ihn nicht persönlich kannte, kaum so zuversichtlich zu

Somit bleibt die Frage zu beantworten, ob sich hier der Einfluß einer Jesustradition nachweisen läßt.

Die synoptischen Traditionen

Die engste sprachliche Verbindung zwischen Röm 14 und Mk 7 besteht zwischen Röm 14,20, wo Paulus sagt: »Alle Dinge sind rein«, und Mk 7,19: »Damit reinigte Jesus alle Speisen.«* Auf den ersten Blick könnte das wie ein sehr wahrscheinlicher Berührungspunkt zwischen Paulus und der Jesustradition aussehen, doch so einfach ist die Sache nicht.

Zunächst einmal wird der Markussatz allgemein als markinische Zufügung angesehen, nicht als Bestandteil der ursprünglichen Jesustradition; in der Matthäusfassung der Geschichte fehlt er. Außerdem geht es bei Matthäus und Markus in erster Linie um das Händewaschen; es besteht kein unmittelbarer Zusammenhang mit den Fragen des Essens und Trinkens, um die es Paulus geht. Markus ist derjenige, der die Geschichte – durch den Satz in 7,19 – unmittelbar auf die Frage reiner und unreiner Speisen anwendet. Schließlich ist auch das Argument vorgebracht worden, daß es bei dieser Frage in der Urkirche keine Unklarheiten gegeben hätte und Paulus häufiger und direkter auf die Lehre Jesu verwiesen hätte, wenn diese Lehre allgemein im markinischen Sinn verstanden worden wäre.[127]

Diese Einwände sind nicht von der Hand zu weisen. Daß Markus derjenige ist, der das Jesuswort explizit auf reine und unreine Speisen anwendet, schließt aber nicht aus, daß Paulus in Röm 14 die gleiche Jesustradition benutzt, um seine Auffassung zu rechtfertigen. In diesem Zusammenhang sind vor allem die folgenden vier Punkte von Bedeutung:

Erstens: Obwohl viele Forscher vermuten, daß die matthäische Fassung der Geschichte auf Markus zurückgeht und daß Matthäus den Gegensatz zur jüdischen Frömmigkeit abgeschwächt hat, spricht einiges für die Annahme, daß Matthäus eine nichtmarkinische Fassung vorlag, die in mancher Hinsicht ursprünglicher als die markinische war (und bei der einige der markinischen Zufügungen, darunter auch 7,19b, fehlten).[128]

Zweitens: Sowohl in der Matthäus- als auch in der Markusfassung der Geschichte geht es eindeutig und entscheidend um die Frage der Reinheit und Unreinheit. Das

---

dieser sehr umstrittenen Frage hätte äußern können, wenn es sich nur um seine eigene Meinung als Christ und nicht um etwas, das in einer bekannten Tradition begründet war, gehandelt hätte.

127 So Räisänen, *Paul and the Law*, 248; ders., *Jesus, Paul and Torah*, 142f.; Neirynck, »Paul and the Sayings«, 306; Sanders, *Jesus and Judaism*, 266. Gundry, *Mark*, 370f., wendet sich gegen Räisänens und Sanders' Auffassung, daß das Material in Mt 15/Mk 7 nicht authentisch sei; siehe auch Hübner, »Mark.VII.1–23«.

128 Vgl. Dunn, *Jesus, Paul and the Law*, 40–44 (siehe aber unten zum matthäischen »Mund« in 15,17f.). Obwohl Dunn das Wort hinter Mk 7,16 als ursprüngliches Jesuswort anerkennt, das in der Urkirche viel diskutiert worden sei (diese Diskussion werde in Mk 7 widergespiegelt), zieht er (bei dieser Besprechung) seltsamerweise nicht ernsthaft in Betracht, daß Paulus in Röm 14,14 auf dieses Jesuswort anspielen könnte, sondern führt die Stelle lediglich auf die Diskussion zurück, die das Jesuswort auslöste.

Wort »gemein/gewöhnlich/unrein« steht im Mittelpunkt, und genau dieses Wort greift Paulus in Röm 14,14 auf.[129]

Drittens: In den Evangelien beginnt die Geschichte zwar mit der Frage des Händewaschens, geht dann aber zum Thema der inneren und äußeren Reinheit über, das am Beispiel der Speisen erläutert wird. Die Frage der Speisen ist zwar nicht das Hauptthema, wird aber in Schlüsselsätzen behandelt (Mk 7,18f.).

Viertens: Daß Markus die Geschichte auf die Frage der reinen und unreinen Speisen anwendet, zeigt, daß diese Deutung sich in der Urkirche verbreitete. Dadurch erscheint die Annahme, daß Paulus die Tradition in Röm 14,14 so deutete, plausibel.[130]

Falls Paulus und Markus beide die Tradition deuten, lassen sich damit sowohl die Tatsache, daß die gesamte Urkirche die paulinisch-markinische Logik nicht erkannte, als auch der Verzicht des Paulus auf eine Verwendung der Tradition in manchen anderen Kontexten erklären: Die Tradition selbst war nicht eindeutig,[131] und man konnte sie auf unterschiedliche Weise verstehen.

Andere Anklänge an die Jesustradition in Römer 14

Es spricht also vieles dafür, Röm 14,14 als Hinweis auf die Tradition in Mt 15/Mk 7 zu verstehen. Diese Deutung würde noch an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn im gleichen Teil des Römerbriefs weitere Anklänge an Jesustraditionen vorkämen. Michael Thompson ist der Ansicht, daß das zutrifft. So beginnt Röm 14,17 – eine der recht seltenen paulinischen Stellen zum »Reich Gottes« – interessanterweise mit den Worten »denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken«. Daß Paulus ausgerechnet in diesem Zusammenhang die traditionelle Sprache vom Gottesreich benutzt und sie auf die Frage des Essens und Trinkens anwendet, stützt die Annahme, daß es sich bei Röm 14,14 um einen Hinweis auf die Lehre Jesu handelt.

---

129 Griechisch κοινός.

130 Für diese Deutung könnte Paulus – allein oder zusammen mit anderen – verantwortlich gewesen sein. Die Formulierung »Ich weiß und bin ... fest überzeugt«**, die in seinen Briefen nur hier begegnet, könnte die Existenz einer Jesustradition (von der Paulus sagen kann, daß er sie kenne) und einer Deutung jener Tradition, die Paulus gutheißt (daher »und bin ... fest überzeugt«**) widerspiegeln. Unabhängig davon, ob die markinische Deutung nun auf Paulus zurückgeht oder nicht, bestätigt Markus meine Ansichten zu Röm 14,14.
Zu Röm 14,14 siehe außerdem Thompson, *Clothed with Christ*, 185–99. Er nimmt an, daß die markinische Deutung in Rom, wo das Markusevangelium der kirchlichen Tradition zufolge niedergeschrieben wurde, bekannt war und daß Paulus sie akzeptierte, aber sofort zu einem scheinbar ganz anderen Punkt, dem »Wandeln in Liebe«, überging. Dunn, *Romans 9–16*, 818f., ist (wie Neirynck, »Paul and the Sayings«, 308) der Ansicht, daß »in dem Herrn Jesus« keine Zitierformel ist; als Parallele führt er 1 Thess 4,1 an. Er ist aber trotzdem der Auffassung, daß eine Verbindung zur Tradition von Mk 7 besteht und daß Markus und Paulus die gleiche damals entstehende Deutung repräsentieren. Siehe auch Heil, *Ablehnung*, 263.

131 Es fällt auf, daß Matthäus und Markus diese Tradition als »Gleichnis« bezeichnen, das die Jünger erklärt haben wollten (Mt 15,15: »Erkläre uns dieses Gleichnis«**; Mk 7,17: »... fragten die Jünger ihn nach dem Sinn dieses Gleichnisses«**).

Ein anderer Beweis: 1. Korinther 6,12f.

Gibt es noch andere Beweise dafür, daß Paulus die Traditionen in Mt 15/Mk 7 kannte? An erster Stelle ist hier 1 Kor 6,12f. zu nennen, wo Paulus sich wohl mit der Rechtfertigung der Korinther für ihre Besuche bei Prostituierten befaßt: »Alles ist mir erlaubt« und »Die Speisen sind für den Magen da und der Magen für die Speisen«*. Die Korinther dürften sich hier auf gut bekannte Prinzipien berufen, die Paulus akzeptierte und die er sie wahrscheinlich selbst gelehrt hatte, nämlich, daß die Christen vom Gesetz frei und durch die jüdischen Speisegebote nicht gebunden seien. Sie hatten daraus aber offenbar eine Schlußfolgerung gezogen – nämlich, daß es ihnen erlaubt sei, ihren sexuellen Appetit bei Prostituierten zu stillen –, die Paulus auf keinen Fall gutheißen konnte.

Falls das zutrifft, muß man als erstes sagen, daß ihre Verwendung des Wortes zu den Speisen sehr bemerkenswert ist und darauf hindeutet, daß die entsprechende Lehre einen besonderen Status hatte, auch wenn sie diese Lehre praktisch in ihr Gegenteil verkehrten. Zweitens ist der Wortlaut, »*Speisen* ... für den *Magen*«*, ausgesprochen interessant.[132] In Mt 15,17/Mk 7,19 begründet Jesus seine Feststellung, daß nichts, was in einen Menschen hineinkomme, ihn unrein mache, damit, »daß alles ... in den *Magen* gelangt und dann wieder ausgeschieden« wird. Unmittelbar danach schreibt Markus: »Damit reinigte Jesus alle *Speisen*.«** Offenbar kannten und akzeptierten Paulus und die Korinther die Autorität dieser Jesusworte – und die Art von Deutung, die Markus anbietet –, doch die Korinther hatten die Bemerkung Jesu, daß nichts von außen Kommendes den Menschen unrein mache, sehr weit ausgelegt, um ihr unzüchtiges Verhalten zu rechtfertigen.[133] 1 Kor 6,12f. stützt also die Annahme, daß Paulus sich in Röm 14,14 auf die Lehre Jesu bezieht.

Kolosser 2,21f.

Auch Kol 2,21f. weist in diese Richtung. Dort spricht Paulus von jenen, die sagen: »Faß nicht an, koste nicht, berühre nicht!«**, und schreibt: »Das alles wird ver-

---

132 Die entsprechenden griechischen Wörter sind *brōma* und *koilia*. Barrett, *1 Corinthians*, 146, betrachtet »Speisen ... für den Magen«* als Zitat der Korinther, das Paulus zu akzeptieren scheint.

133 »Speisen« kommt in der markinischen Deutung der Jesustradition vor; Markus könnte dabei durch die Auslegung des Paulus und der Korinther beeinflußt worden sein. Resch, *Paulinismus*, 48, sieht eine Verbindung zwischen der Tradition in Mt 15/Mk 7 und 1 Kor 6. Außerdem bringt er die paulinischen Worte in 1 Thess 4,4–7, daß jeder sein eigenes »Gefäß« in Heiligung und Ehre besitzen solle, mit der Lehre Jesu zur inneren Reinheit (z.B. Lk 11,40f.) in Zusammenhang. Das ist zwar nicht so überzeugend, doch es ist immerhin denkbar, daß hier ein weiterer Fall vorliegt, bei dem die Lehre Jesu zur rituellen Reinheit und rituellen Waschungen auf den Sexualbereich übertragen wird. Interessanterweise benutzt Matthäus (15,17f.) »Mund«, wo bei Markus »Mensch« steht. Matthäus könnte den ursprünglicheren Markuswortlaut hier geändert haben, um eine falsche Auslegung der Worte Jesu, wie die Korinther sie vorgenommen hatten, auszuschließen und ihre Anwendung auf Fragen der Speisen einzuengen.

braucht und dadurch vernichtet. Menschliche Gebote und Lehren sind es.«** Daran fallen drei Punkte auf:[134]

- Thema ist die Frage, was berührt oder gegessen werden darf; das deckt sich weitgehend mit Mt 15/Mk 7.[135]
- Der Hinweis darauf, daß »das alles« durch den Verbrauch vernichtet wird, erinnert an Jesu Worte, »daß alles ... in den Magen gelangt und dann wieder ausgeschieden wird«.[136]
- Die Wendung »gemäß den Geboten und Lehren der Menschen«* stammt aus Jes 29,13, das auch in Mt 15,9/Mk 7,13 verwendet wird.[137]

Insgesamt ist die Ähnlichkeit sehr auffallend, und es sieht so aus, als läge im Kolosserbrief eine Verwendung der Jesustradition vor, die parallel zu der in Röm 14,14 ist. In beiden Fällen benutzt Paulus die Tradition offenbar, um sich für die im Hinblick auf die Speisen und andere Dinge »Schwachen« einzusetzen.[138]

Fazit: Paulus und die Jesustradition

Für den Augenblick möchte ich mich auf eine ganz kurze Zusammenfassung der Schlußfolgerungen, zu denen ich im zweiten Teil dieses Kapitels gekommen bin, beschränken. Es gibt wichtige Beweise dafür, daß Paulus durch die Jesustradition beeinflußt wurde; manche dieser Beweise sind recht überzeugend, andere dagegen sind nicht so aussagekräftig.

Daß Paulus und Mitglieder seiner Gemeinden die Lehre Jesu zur Reinheit und Unreinheit kannten, läßt sich besonders stark untermauern: Diese Lehre war wahrscheinlich gut bekannt und wurde diskutiert, benutzt und auch falsch ausgelegt (nach 1 Kor 6 zu urteilen). Das Jesuswort vom bergeversetzenden Glauben dürften sie ebenfalls gekannt haben, auch dafür gibt es überzeugende Beweise.

---

134 »Wie ihr Christus Jesus, den Herrn, angenommen habt«** in 2,6 könnte ein Traditionsverweis sein. Siehe dazu auch Kap. 9.

135 »Berühre nicht!« könnte mit »Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren« (1 Kor 7,1) in Zusammenhang stehen – an beiden Stellen wird zu ähnlicher Askese ermahnt. Für die Verbindung von Speisen und dem Geschlechtsverkehr s.o. meine Besprechung von 1 Kor 6,12f. Siehe aber auch O'Brien, *Colossians*, 150.

136 Sowohl in Kol 2,22 (wörtlich: »alle Dinge *in die* Zerstörung«) als auch in Mt 15,16f./Mk 7,18f. (»alles ... *in den* Magen ... *in den* Abtritt«**) wird die Präposition εἰς verwendet.

137 Man beachte auch »menschliche Überlieferung« in Kol 2,8/Mk 7,8; so laut O'Brien, *Colossians*, 151. Der gemeinsame alttestamentliche Hintergrund könnte es überflüssig machen, hier eine Verbindung zwischen Paulus und der Jesustradition sehen zu wollen; doch in beiden Fällen wird der Jesajatext auf ganz ähnliche Weise auf die gleiche Art von Problem angewandt.

138 Zu den nicht so überzeugenden Beweisen für die Vertrautheit von Paulus mit den Traditionen in Mt 15/Mk 7 gehört Röm 1,29–31, dessen Lasterkatalog mit der Zusammenstellung der Übel, die aus dem Herzen der Menschen kommen, in Mk 7,21f. verglichen worden ist. Solche Lasterkataloge waren aber im Judentum häufig (siehe Dunn, *Romans 1–8*, 67); die Ähnlichkeit der Zusammenstellungen bei Markus und Paulus beweist also – zumindest für sich genommen – noch nicht viel.

Es ist wahrscheinlich, aber nicht ganz so sicher, daß sie die Jesusworte kannten, nach denen den Jüngern die Erkenntnis der Geheimnisse des Gottesreichs verliehen wurde und sie ihren Besitz aufgeben sollten. Wahrscheinlich wurde Paulus außerdem direkt oder indirekt durch die Lehre Jesu vom Reich Gottes beeinflußt, obwohl es sich nicht beweisen läßt, daß er eines oder mehrere bestimmte Worte aus diesem Themenbereich kannte. Daß Paulus die Lehre Jesu vom »Reich Gottes« relativ selten verwendet, könnte auf seinen besonderen Kontext zurückzuführen sein – er bevorzugte andere Wege, um die neue christliche Botschaft weiterzugeben.

Schließlich ist es durchaus möglich, daß Paulus das Gleichnis vom Sämann und andere jesuanische Gleichnisse aus dem Bereich der Landwirtschaft sowie die Jesusworte vom »Verborgenen«, das »offenbar gemacht« wird, kannte. Auch die Trias »Glaube, Hoffnung, Liebe« könnte er direkt oder indirekt aus der Jesustradition abgeleitet haben. Eine endgültige Bewertung dieser eher unsicheren Beweise wird erst im Licht der folgenden Kapitel möglich sein.

Exkurse

Exkurs 1: Neuere Deutungen der jesuanischen Lehre vom Reich Gottes

In den letzten Jahren haben mehrere Forscher ein nichteschatologisches Bild von Jesus gezeichnet und ihn beispielsweise mit den Kynikern in Verbindung gebracht. Die Kyniker waren in der hellenistisch-römischen Welt des ersten Jahrhunderts eine recht einflußreiche Gruppe, die eine egalitäre Gesellschaft anstrebte und deshalb auf weltliche Macht verzichtete und einem Armutsideal anhing. Das brillanteste Buch, in dem diese Ansicht vertreten wird, dürfte wohl J. Dominic Crossans *The Historical Jesus* (dt.: *Der historische Jesus*) sein, in dem Jesus als jüdischer Kyniker im ländlichen Milieu dargestellt wird. Auch B. L. Mack und Gerald Downing sehen Jesus als Kyniker.[139]

Dieser Sichtweise kann man keineswegs jede Plausibilität absprechen. Es ist allerdings nicht sicher, daß der Kynismus in der ländlichen jüdischen Gesellschaft eine wichtige Rolle spielte.[140] Obwohl sich manche Merkmale der Verkündigung Jesu vom Kynismus her erklären lassen, kann man sie auch anders erklären. Wichtiger ist aber, daß so viele Beweise dafür sprechen, daß Jesus seine Sendung als etwas Neues, Dramatisches betrachtete und daß er in einem durch und durch jüdischen, auf der Schrift basierenden Denkrahmen arbeitete. Crossans Jesus scheint sich dagegen recht

[139] Mack, *Myth of Innocence*, 70–74; Downing, *Christ and the Cynics*. Vgl. Theißen, z.B. *Studien zur Soziologie*, 79–105. Für eine kritische Sicht der Kynikerthese siehe Witherington, *Jesus the Sage*, 123–43.

[140] Siehe Horsley, *Jesus and the Spiral*, 230.

wenig für die Schrift zu interessieren; er unterscheidet sich in seinem nichteschatologischen Kynismus stark von Johannes dem Täufer (obwohl er Crossan zufolge zunächst ein Täuferanhänger war), der Kirche und den Verfassern des Neuen Testaments, die Jesus Crossan zufolge völlig falsch dargestellt haben. Als Beweise für diesen nichteschatologischen Jesus führt Crossan vorwiegend Stellen aus nichtkanonischen Evangelien wie dem Thomasevangelium an. Der Wert dieser Evangelien ist aber sehr zweifelhaft; es scheint viel einfacher, Jesus in der starken, auf der Schrift basierenden Tradition zu sehen, die durch die Qumrangemeinde, Johannes den Täufer und die Urkirche repräsentiert wird, und das Thomasevangelium und die anderen apokryphen Evangelien als Ergebnis einer hellenisierten Entwicklung und somit als Abweichung von dieser Tradition zu betrachten.

G. Vermes hat vor kurzem eine ganz andere Deutung der Lehre Jesu vom Gottesreich vorgelegt.[141] Seine Erläuterungen alt- und zwischentestamentlicher Vorstellungen vom eschatologischen Reich (darunter auch Vorstellungen von der Erlösung Israels und einer kosmischen Erneuerung) sind sehr hilfreich, doch er läßt mehrere hervorstechende Merkmale der Lehre Jesu vom Gottesreich (wie wir sie in den Evangelien finden) unberücksichtigt, die sehr gut in diesen jüdischen Kontext passen würden, z. B. die Betonung der Erfüllung und eine Reihe von Worten zum zukünftigen Reich und zum Kommen des Menschensohns, die seiner Ansicht nach erst nach der Kreuzigung in den Gemeinden entstanden. Jesus selbst scheint Vermes zufolge eine recht verschwommene Vorstellung von einem gegenwärtigen, aber eschatologischen Reich, das durch Umkehr erlangt werden konnte, gehabt zu haben. Daher hat dieser Jesus – was nicht gerade plausibel wirkt – gewissermaßen eine (relativ späte) rabbinische Auffassung vom Gottesreich, die mit der für das Judentum zur Zeit des zweiten Tempels typischen (und auch aus Qumran bekannten) eschatologischen Dringlichkeit verbunden ist.

Exkurs 2: Jesus, Johannes der Täufer und Qumran

Es ist sehr gut möglich, daß Jesus und seine Anhänger direkte oder indirekte Verbindungen zur Qumrangemeinde hatten. Allerdings haben einige der Forscher, die diese Ansicht vertreten, wild drauflos spekuliert, während andere – vielleicht als Reaktion darauf – außerordentlich vorsichtig argumentieren. Ich kann hier nur ganz kurz umreißen, welche Faktoren für eine solche Verbindung sprechen.

Ausgangspunkt ist Johannes der Täufer.[142] Das Neue Testament ist im Hinblick auf die Beziehung Jesu zu seinem Vorgänger ganz offen, obwohl man bei oberflächlichem Lesen den Eindruck gewinnen könnte, daß Johannes auf der palästinischen Bühne des ersten Jahrhunderts eine eher unbedeutende Figur war, die die Menschen zur Umkehr aufrief, sie dann aber an Jesus verwies und selbst in den Hintergrund

---

141 *Religion of Jesus*, 120–51.

142 Eine nützliche Besprechung von Johannes (mit Bibliographie) bietet Webb, *John the Baptizer and Prophet*; siehe auch sein »John the Baptist«.

trat. Wenn man das Neue Testament und den jüdischen Historiker Josephus aber sorgfältiger liest, wird klar, daß Johannes selbst ein sehr einflußreicher Führer war, dessen Popularität Herodes Antipas als Bedrohung seiner Position empfand und der auch dann noch seine eigenen Jünger hatte, als Jesus schon längst öffentlich wirkte (siehe Mk 2,18; 6,29; Josephus, Ant 18,116–19).

Das Amt Jesu scheint auf ganz reale Weise aus dem des Johannes erwachsen zu sein. Alle synoptischen Evangelien stellen die Taufe Jesu durch Johannes an den Beginn seines öffentlichen Wirkens und deuten – wenn auch auf unterschiedliche Weise – an, daß zwischen Johannes und Jesus enge Verbindungen bestanden: Matthäus zufolge verkündeten sie die gleiche Botschaft vom Gottesreich (»Denn das Himmelreich ist nahe.«) und versahen ihr Amt den marginalisierten Gruppen der Gesellschaft gegenüber auf ganz ähnliche Art (Mt 3,2; 21,32); Lukas berichtet, daß eine Verbindung zwischen ihren Familien bestand (Lk 1f.); alle drei Synoptiker schreiben, daß Herodes Antipas Jesus mit Johannes verglich (Mt 14,2/Mk 6,16/Lk 9,8) und daß Jesus selbst, nach seiner Vollmacht gefragt, mit der Frage nach der Vollmacht des Johannes antwortete (Mt 21,25/Mk 11,30/Lk 20,4); Matthäus und Markus berichten außerdem, daß Jesus das ihm selbst bevorstehende Leiden mit dem des Täufers in Verbindung brachte (Mt 17,12f./Mk 9,12f.). Für Kontakte zwischen Jesus und Johannes nach der Taufe Jesu gibt es in den synoptischen Evangelien kaum Beweise – mit Ausnahme der Zeit, als Johannes im Gefängnis saß; sowohl Matthäus als auch Lukas zufolge sandte Johannes seine Jünger zu Jesus (Mt 11,2/Lk 7,18; in Mt 14,12 informieren die Täuferjünger Jesus über den Tod des Johannes). Dem vierten Evangelium können wir jedoch entnehmen, daß Johannes weiterhin Jünger zu Jesus schickte. Dort finden wir außerdem eine besonders interessante Beschreibung, nach der Jesus in Judäa parallel zu Johannes wirkte (3,22–4,3); das ist die einzige Stelle in den Evangelien, an der davon die Rede ist, daß Jesus oder seine Anhänger sich als Täufer betätigten, obwohl die Anhänger Jesu natürlich nach dessen Tod tauften.[143]

Es ist nicht nötig, näher auf die einzelnen Traditionen einzugehen. Allerdings ist es interessant, daß oft die Auffassung vertreten wird, das Neue Testament lasse im Zusammenhang mit der engen Verbindung Jesu zu Johannes eine gewisse Verlegenheit erkennen; darin könnte mehr als nur ein Körnchen Wahrheit stecken. Es könnte zur Zeit der Urkirche nämlich durchaus noch Täuferanhänger gegeben haben, die nicht Jesus, sondern Johannes als den Messias betrachteten und sich darauf beriefen, daß Jesus ein Jünger und Anhänger des Johannes gewesen sei: Johannes, der Täufer, sei größer als Jesus, der Getaufte, gewesen.[144]

Möglicherweise versuchten die Evangelisten dieses Argument direkt oder indirekt

---

[143] Diese johanneische Tradition hat besonders großen Anspruch auf eine historische Grundlage. Siehe dazu J. A. T. Robinson, *Priority of John*, 158–89. Meine eigene Argumentation hängt allerdings nicht von dieser Voraussetzung ab. Eine Auffassung, die im Widerspruch zu der von Robinson steht, vertritt Backhaus in der ausführlichen Besprechung in »*Jüngerkreise*«.

[144] In der pseudo-klementinischen Literatur des zweiten Jahrhunderts gibt es Hinweise auf eine noch bestehende Täufersekte; daß das Wirken des Johannes großen Eindruck auf die Menschen machte, können wir in Apg 18,24–19,7 nachlesen.

zu entkräften, indem sie klarstellten, daß Jesus der größere gewesen sei, von dem Johannes gesprochen hatte. Das ist vor allem im Kontext des vierten Evangeliums eine naheliegende Erklärung, denn dort bestätigt Johannes der Täufer ganz nachdrücklich die Überlegenheit Jesu. So finden wir in Joh 1,20 eine sehr entschiedene Ablehnung des Messiastitels: »Als ... bekannte er und leugnete nicht; er bekannte: Ich bin nicht der Messias.«[145] Das Bestreben der Evangelisten, Jesus als den größeren darzustellen, könnte auch hinter dem Gespräch im Matthäusbericht von der Taufe Jesu stehen, wo Johannes versucht, Jesus davon abzuhalten, sich von ihm taufen zu lassen: »Ich müßte von dir getauft werden, und du kommst zu mir?« (Mt 3,14) Es könnte außerdem zumindest teilweise der Grund dafür sein, daß Matthäus, Markus und Lukas die im vierten Evangelium (falls diese Tradition eine historische Grundlage hat) beschriebene Tauftätigkeit Jesu in Judäa nicht erwähnen – weil das Wirken Jesu hier nämlich so sehr dem Johannes des Täufers glich.

Falls diese Verlegenheit tatsächlich bestand, bestätigt das nur, was die Evangelien ohnehin nicht verbergen: daß zwischen Johannes und Jesus enge Verbindungen bestanden. E. P. Sanders führt auf dieser Grundlage aus, daß die Taufe Jesu durch Johannes eine der unbezweifelbaren Tatsachen im Zusammenhang mit dem Amt Jesu sei.[146]

Das alles ist für die Frage, ob zwischen Jesus und Qumran eine Verbindung bestand, deshalb wichtig, weil es begründete Anhaltspunkte dafür gibt, Johannes mit Qumran in Verbindung zu bringen.[147] Seit der Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer im Jahre 1947 ist es verlockend, die lukanische Bemerkung »Und Johannes lebte in der Wüste bis zu dem Tag, an dem er den Auftrag erhielt, in Israel aufzutreten« (1,80) mit der Qumrangemeinde in Zusammenhang zu bringen. Obwohl diese Stelle sehr interessant ist, darf man sie allein natürlich nicht überbewerten. Es gibt aber noch andere Überlegungen, die in diese Richtung führen: Qumran liegt ganz in der Nähe des Jordan, wo Johannes taufte; in der Gemeinde spielten rituelle Waschungen eine große Rolle; sie erklärte ihren Daseinszweck mit Jes 40,3 – um dem Herrn einen Weg durch die Wüste zu bahnen –, jenem Text, mit dem in allen vier Evangelien Johannes beschrieben wird (1 QS 8,14; Mt 3,3; Mk 1,3; Lk 3,4; Joh 1,23); sie war eine von Priestern geleitete und nach priesterlichen Grundsätzen geführte Gemeinde, und Johannes stammte Lukas zufolge aus einer Priesterfamilie; schließlich scheinen die Qumrangemeinde und Johannes die gleiche eschatologische Sichtweise gehabt zu haben: Ihnen war bewußt, daß sie in der Endzeit lebten.

Natürlich bestehen zwischen Johannes und der Qumrangemeinde auch wichtige Unterschiede: Die öffentliche, inkludierende Lehre des Johannes unterschied sich stark von der exkludierenden Lehre in Qumran. Es ist aber durchaus vorstellbar, daß Johannes nach dem Verlassen der Gemeinde, deren Sichtweise er in vielem geteilt hatte, seine eigenen, charakteristischen Schwerpunkte entwickelte.

---

145 Nach der traditionellen Auffassung entstand das vierte Evangelium in Ephesus; interessanterweise bestätigt Apg 18f., daß es in Ephesus Täuferanhänger gab.

146 *Jesus and Judaism*, 91–93.

147 Siehe aber Stegemann, *Essener*.

Wenn Johannes tatsächlich zur Qumrangemeinde gehört hatte, bestand zumindest eine indirekte Verbindung zwischen Jesus und Qumran. Es könnte aber auch direktere Verbindungen gegeben haben. Mehrere Forscher, vor allem der Archäologe Bargil Pixner, vertreten die Ansicht, daß Jesus und seine Gemeinde zumindest Verbindung zur Essenerbewegung hatten. Die Urgemeinde soll im Jerusalemer Essener-Viertel gelebt haben; unter anderem soll ihre Lebensform, eine strenge Gütergemeinschaft, die in der Apostelgeschichte beschrieben wird, diesen Hintergrund widerspiegeln.[148]

Im Hinblick auf die möglichen Verbindungen zwischen Jesus, Johannes und Qumran bestehen noch viele Unklarheiten (nicht zuletzt im Zusammenhang mit der genauen Identifizierung der Qumrangemeinde). Für meinen Gedankengang in diesem Buch ist es unerheblich, ob solche Verbindungen tatsächlich bestanden. Die Qumranschriftrollen zeigen jedenfalls, daß die eschatologische Auffassung, die Jesus in den Evangelien zugeschrieben wird, im jüdischen Milieu des ersten Jahrhunderts durchaus nicht ungewöhnlich war.

Exkurs 3: Eine mögliche Erklärung für Lukas 7,28–35

Ich habe oben darauf hingewiesen, daß Lk 7,29f. ein lukanisches Gegenstück zu Mt 21,31f. sein könnte.[149] Im einzelnen möchte ich zur lukanischen Redaktion in Lk 7 folgendes sagen:

Erstens: In Lk 7,18–35 folgte Lukas der »Q«-Tradition, die wir auch in Mt 11,2–19 finden; er wich aber von dieser Tradition ab, als er zu dem schwierigen Wort kam, daß dem Himmelreich Gewalt angetan werde und die Gewalttätigen es an sich rissen (Mt 11,12).

Zweitens ist Lk 16,16 das lukanische Gegenstück zu diesem Wort und vermutlich eine auf Lukas zurückgehende Paraphrase: »Seitdem wird das Evangelium vom Reich Gottes verkündet, und alle drängen sich danach, hineinzukommen.« Daraus können wir schließen, daß Lukas den Wortlaut der Logienquelle schwierig fand, ihn aber so verstand, daß es um die Reaktion der Menschen auf das Evangelium ging.

Drittens: Als Lukas zu der Stelle kam, an der das Wort in der Logienquelle stand, paraphrasierte er es nicht – wie später in 16,16 –, sondern griff auf die ähnliche Gleichnistradition in Mt 21,28–32 zurück. Es ist leicht zu sehen, weshalb Lukas gerade dieses Gleichnis benutzte: Er fand das »Q«-Wort in Mt 11,12 nicht nur schwierig und erklärungsbedürftig, sondern die »Q«-Tradition, der er folgte (Mt 11,2–19/Lk 7,18–35), und das Gleichnis in Mt 21,28–32 haben mehrere Punkte gemeinsam:

---

148 Siehe Capper, »Interpretation of Acts 5:4«. Zu dieser Frage und allgemeiner zur Bedeutung der Qumrantexte für das Neue Testament siehe auch Pixner, *Wege des Messias*; Betz und Riesner, *Jesus, Qumran und der Vatikan*, 151–85.

149 Auf diese Parallele weisen auch andere hin, z.B. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 152.

- An beiden Stellen ist von Johannes dem Täufer die Rede;
- beide enthalten ein Gleichnis;
- bei beiden Gleichnissen geht es um Kinder – in Mt 11,16f. um zwei Gruppen von Kindern, in Mt 21,28–32 um zwei Söhne;
- in beiden Gleichnissen wird die Aufgeschlossenheit der Zöllner und Sünder (oder Dirnen) der Verstocktheit anderer Juden gegenübergestellt; und
- an beiden Stellen kommt ein Wort aus der Gruppe um »Gerechtigkeit/Rechtfertigung« vor.

Den Einfluß des Matthäusgleichnisses auf Lukas kann man daran ablesen, daß er in 7,35 das Wort »Kinder« (τέκνα; vgl. Mt 21,28) benutzt. Man könnte die Beziehung zwischen den beiden Stellen auch auf andere Weise erklären; meine Auffassung, daß Lukas das Wort »Gerechtigkeit« bezeugt (s. o., S. 69f.), wird dadurch aber nicht notwendigerweise widerlegt.

3
Wer ist Jesus?

I. Theologischer Vergleich von Jesus und Paulus

Wie verstand Jesus sein eigenes Amt?

»Wer ist dieser?« Die Frage, die schon die Zeitgenossen zu Jesus stellten, hat bis heute nichts von ihrer Aktualität verloren. Die Evangelisten geben eine deutliche Antwort: Markus spricht für die anderen mit, wenn er sein Evangelium mit den Worten »Anfang der Freudenbotschaft von Jesus Christus, dem Sohn Gottes«** [1] beginnt. Die moderne Exegese bezweifelt jedoch, daß Jesus selbst diese Auffassung teilte; in ihr komme lediglich der Glaube der Christen, die nach der Zeit Jesu und der Erfahrung seiner Auferstehung lebten, zum Ausdruck. Was können wir also über das Selbstverständnis Jesu sagen? [2]

Daß Jesus das Reich Gottes verkündete, ist kaum umstritten (s.o., Kap. 2). Damit meinte er sehr wahrscheinlich, daß der Tag, an dem Gott sein Volk erlösen würde, der Tag der Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen, nahe war. Doch wie paßte er selbst in diese Szenerie hinein? Natürlich könnte er sich einfach nur als Verkünder des neuen Tages gesehen haben (ähnlich der Beschreibung Johannes des Täufers in den Evangelien). Doch er scheint sein Wirken – die Austreibungen von Dämonen oder Teufeln, die Heilungen, seinen Umgang mit den Sündern usw. – mit dem Gottesreich in Verbindung gebracht zu haben, und zwar auf eine Weise, die darauf hindeutet, daß er sich nicht nur als einen Propheten sah.

---

[1] Der Titel »Sohn Gottes« (Mk 1,1) fehlt in einigen Handschriften, doch es steht außer Zweifel, daß Jesus für Markus der Sohn Gottes war.

[2] Ich kann hier nur eine mögliche Antwort auf diese komplexe, endlos diskutierte Frage skizzieren. Neuere englischsprachige Bücher zum Selbstverständnis Jesu sind Witherington, *Christology of Jesus*; Wright, *Jesus and the Victory of God*. Zu den wichtigen Werken zur neutestamentlichen Christologie, die in den letzten dreißig Jahren erschienen sind, gehören außerdem: Fuller, *Foundations of NT Christology*; Hahn, *Christologische Hoheitstitel*; R. N. Longenecker, *Christology of Early Jewish Christianity*; Moule, *Origin of Christology*; Sobrino, *Christology at the Crossroads*; Schillebeeckx, *Jesus*; De Jonge, *Christology in Context*; Hurtado, *One God, One Lord*; Dunn, *Christology in the Making*; I. H. Marshall, *Origins of NT Christology*; ders., *Jesus the Saviour*; Casey, *From Jewish Prophet*.

Jesus als Messias[3]

Den Evangelien zufolge war Jesus überzeugt, daß es seine Aufgabe war, die Schrift zu erfüllen. Doch welche Schriftkategorien benutzte er, um seine eigene Rolle zu deuten?

Markus identifiziert Jesus als »den Christus« (d.h., »den Messias«, den Gesalbten), und das ganze Neue Testament betrachtet Jesus als den erwarteten König, als den Sohn Davids, von dem Jesaja und die anderen Propheten gesprochen hatten (z.B. Jes 9,5f.; 11,1f. usw.). Die entscheidende Frage ist: Sah Jesus sich auch selbst so?

Diese Frage haben viele Forscher verneint. Die Messiaserwartung der Juden sei zur Zeit Jesu nicht annähernd so fest umrissen gewesen, wie die aus ihrer eigenen Perspektive zurückblickenden Christen oft angenommen hätten.[4] Man dürfe nicht davon ausgehen, daß alle Juden »den Messias« – eine königliche Rettergestalt aus dem Hause Davids – erwartet hätten und daß Jesus sich daher so verstanden haben müsse.[5] Manche erwarteten tatsächlich einen königlichen Messias.[6] Viele hegten jedoch andere Hoffnungen. So scheinen manche Mitglieder der Qumrangemeinde zwei Messiasse – einen König und einen Priester – erwartet zu haben.[7] Wieder andere hatten überhaupt keine großen eschatologischen Erwartungen.[8] Selbst für jene, die auf das Alte Testament blickten, gab es andere auf Jesus anwendbare Kategorien; sie hätten ihn zum Beispiel als zweiten Mose (vgl. Dtn 18,15f.; Apg 3,22) oder als wiedergekommenen Elia (vgl. Mal 3,23) betrachten können.

Viele Forscher haben auch darauf hingewiesen, daß die Evangelien kaum Beweise dafür liefern, daß Jesus sich selbst als messianischen König sah: Andere sprechen zwar hin und wieder auf diese Weise von ihm, doch Jesus selbst scheint davon wenig angetan zu sein.[9] Daraus haben manche den Schluß gezogen, daß die Urkirche Jesus zwar begeistert als den Messias identifizierte, Jesus selbst sich aber nicht als den Messias betrachtete.

---

3 Die Untersuchung christologischer Titel ist nicht der einzige – und vielleicht auch gar nicht der beste – Weg, um das Selbstverständnis Jesu zu ergründen. So geht Witherington in *Christology of Jesus* ganz anders vor. Sie ist jedoch eine gute Methode, um einen Überblick über einige besonders wichtige Punkte zu geben und die Jesus/Paulus-Frage anzugehen.

4 Zu der ganzen Frage siehe Neusner, Green und Frerichs, Hrsgg., *Judaisms and Their Messiahs*.

5 »Messias« war keine allgemein anerkannte Bezeichnung für den königlichen Retter, der im Alten Testament angekündigt wird: Der Begriff kommt dort überhaupt nur selten vor und ist kein Terminus technicus für eine zukünftige königliche Rettergestalt. Er bedeutet »der Gesalbte« (griechisch Χριστός), und im Alten Testament wurden mehrere Personengruppen – vor allem Könige, aber auch Priester und Propheten – gesalbt (z.B. Ex 30,30–33; 1 Sam 15f.; 1 Kön 19,15f.). In Jes 45,1 wird der Perserkönig Kyros als »Gesalbter« bezeichnet.

6 Siehe z.B. PsSal 17,32.

7 Siehe 1 QS 9,11.

8 So Harvey, *Jesus and the Constraints*, 78f.; vgl. Mack, *Myth*, 51.

9 Markus zufolge bekennt Petrus Jesus als den Messias (8,29), doch darauf antwortet Jesus ohne erkennbare Begeisterung; in 12,35–37 stellt Jesus die Frage nach der Davidssohnschaft des Messias, bezeichnet sich aber nicht selbst als Messias; in 14,62 stimmt er dem Hohenpriester zu, daß er selbst der Messias sei, spricht dann aber wie in 8,30 nicht über Messianität, sondern über »den Menschensohn«.

Die im Zusammenhang mit der Erwartung der Juden und der Spärlichkeit der Beweise in den Evangelien vorgebrachten Argumente sind tatsächlich wichtig, doch man darf keinem dieser Punkte zuviel Gewicht beimessen. Zunächst einmal trifft es zu, daß Jesus und seine Zeitgenossen seine Sendung durchaus nichtmessianisch erklärt haben könnten; das Motiv vom königlichen Retter nimmt jedoch im Alten Testament breiten Raum ein und war in der bedrückenden sozialen und politischen Situation im Palästina des ersten Jahrhunderts keineswegs vergessen. Die zuletzt veröffentlichten Schriftrollen vom Toten Meer bestätigen, daß diese Hoffnung damals zumindest in manchen jüdischen Kreisen sehr lebendig war; in einem Text heißt es: »... bis der Messias der Gerechtigkeit, der Zweig Davids, kommt, weil ihm und seinem Samen der Bund des Königreichs Seines Volkes auf ewig gegeben war ...«[10] Hier fällt vor allem der Begriff »Königreich« auf; Messianität war eine im Bewußtsein der Menschen präsente Kategorie, die auf einen Mann wie Jesus anwendbar war – vor allem dann, wenn der Betreffende eine beeindruckende Gestalt war, die das »Reich Gottes« verkündete.

Zweitens gibt es in den Evangelien tatsächlich kaum Beweise dafür, daß Jesus sich selbst als Messias betrachtete; das ist besonders bemerkenswert, wenn man die Bedeutung dieser Konzeption für die Urkirche bedenkt, deutet aber nicht notwendigerweise oder auch nur wahrscheinlich darauf hin, daß Jesus sie ablehnte. Es sind zumindest zwei andere Erklärungen denkbar: Die christliche Tradition könnte sie wegen ihrer politischen Brisanz im Römischen Reich ganz bewußt möglichst wenig betont haben; oder das in den Evangelien gezeichnete Bild weist zutreffend darauf hin, daß Jesus sich zwar selbst als Messias betrachtete, diesen Begriff aber mit Vorsicht verwendete.

Die Beweise sind ohnehin nicht ganz so spärlich, wie es manchmal dargestellt wird. So dürften die Evangelien korrekt schildern, daß Jesus offiziell verurteilt und gekreuzigt wurde, weil er »volksverhetzend« behauptet hatte, der »König der Juden« zu sein. Angesichts der damaligen politischen Situation ist es historisch plausibel, daß die Anklage so lautete, und es ist andererseits unwahrscheinlich, daß die Christen eine politisch so brisante Anklage gegen ihren Führer »erfunden« haben sollten.

Natürlich könnte die Anklage auch jeglicher Grundlage entbehrt haben, doch es gibt durchaus Beweise dafür, daß nicht nur die Feinde Jesu ihn so sahen, sondern auch seine Freunde: Die Evangelisten verschweigen die Tatsache, daß manche Menschen Jesus zum König machen wollten, trotz der damit verbundenen Sprengkraft nicht (so Joh 6,15;[11] Mt 21,1–9/Mk 11,1–10/Lk 19,28–40; wahrscheinlich auch Mt 19,28–30/Lk 22,28–30; Mt 20,20f./Mk 10,35–37). Der Jesus der Evangelien wies

---

10 4 Q 252, in der Übersetzung von Eisenman und Wise, *Jesus und die Urchristen*, 95; siehe auch die möglicherweise messianischen 4 Q 246, 521. Zum antiken und zwischentestamentlichen Judentum siehe außerdem Vermes, *Jesus the Jew*, 130–34. Casey, *From Jewish Prophet*, 42, 79, sagt bei seiner Jesusbesprechung zunächst, es habe keine allgemeine »Messias«-Konzeption gegeben, weist im Zusammenhang mit dem entstehenden Christentum dann aber darauf hin, daß die Vorstellung existiert habe.

11 Das Johannesevangelium könnte hier eine historische Erinnerung bewahrt haben, die die Synoptiker – möglicherweise wegen ihrer Brisanz – wegließen.

viele Erwartungen seiner Anhänger zurück; die Geschichte von seinem Einzug in Jerusalem auf einem Esel deutet allerdings darauf hin, daß er durch diese Handlung mit hohem Symbolcharakter den königlichen Anspruch akzeptierte, den andere bei jenem Anlaß für ihn stellten, und so die Prophezeiung in Sach 9,9 wahrmachte: »Juble laut, Tochter Zion! ... Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft; er ist demütig und reitet auf einem Esel ...«[12] Beim Verhör vor dem Hohen Rat akzeptierte Jesus dem Markusevangelium zufolge die Bezeichnung »Messias«; dadurch scheint er der Anklage, die gegen ihn erhoben werden sollte, eine Grundlage gegeben zu haben (Mk 14,61).[13]

Ich habe ja schon dargelegt, daß Jesu Vision vom Gottesreich sich von dem engen, gegen die Römer gerichteten Nationalismus vieler seiner Zeitgenossen unterschied. Es erscheint daher nur folgerichtig, daß sein Verständnis von seinem eigenen Königtum – falls er überhaupt eine entsprechende Vorstellung hatte – sich ebenfalls von ihrem unterschied. Wir können mehreren Stellen in den Evangelien entnehmen, daß Jesus direkt oder indirekt auf Jes 61 zurückgriff, um seinen Auftrag zu erklären: »Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen [oder Unterdrückten] eine frohe Botschaft bringe ...« (V. 1) Laut Lukas bezieht Jesus diese Stelle direkt auf sich (Lk 4,18–21); bei Matthäus und Lukas ist seine Antwort auf die Frage des Täufers, »Bist du der, der kommen soll ...?«, eine Anspielung auf sie (Mt 11,5/Lk 7,22); sie dürfte auch den Hintergrund für eine oder mehrere Seligpreisungen bilden, vor allem für »Selig, die arm sind vor Gott ...« (Mt 5,3/Lk 6,20)[14] Die Jesajastelle war Jesus also offenbar wichtig; das deutet darauf hin, daß er sich selbst tatsächlich als »den Gesalbten« betrachtete,[15]

---

[12] Harvey, *Jesus and the Constraints*, 120–29, hält diesen triumphalen Einzug für historisch, weil er ein so »seltsames« Ereignis sei. Er betrachtet ihn und die Tempelreinigung als prophetische Handlungen, findet aber keine Beweise dafür, daß Jesus behauptete, der königliche Messias zu sein. Harvey verweist außerdem auf den Einzug des Simon Makkabäus in den Tempel im Jahre 141 v. Chr. (1 Makk 13,51).

[13] Nach Mt 26,64 und Lk 22,67 war Jesu Antwort vorsichtiger, doch die implizierte Bedeutung ist dieselbe. Casey, *From Jewish Prophet*, 43f., räumt ein, daß Jesus als »König der Juden« gekreuzigt worden sei, hält die Frage und Antwort in Mk 14,61 über sein »Königtum« aber nicht für authentisch. Sein Einwand, daß »keiner seiner Anhänger dort« – das heißt, bei dem Prozeß – gewesen sei, ist kaum ein überzeugendes Argument gegen die Historizität des Berichts. Laut Casey bezeichneten die Gegner Jesus als König, und seine Anhänger nannten ihn schon sehr bald nach der Auferstehung Christus. Dennoch bestreitet Casey, daß Jesus – obwohl er sich doch stark auf das Alte Testament stützte – sich selbst so gesehen habe.

[14] Siehe Guelich, *Sermon on the Mount*, z.B. 71f. Zu Jesus und Jes 61 siehe auch Dunn, *Jesus and the Spirit*, 41–62.

[15] Die Salbung war nicht immer ein königliches Ritual (s.o.). Harvey, *Jesus and the Constraints*, 140, weist ebenfalls darauf hin, daß Jes 61 in der Jesustradition eine große Rolle spielt; seiner Ansicht nach war »der Gesalbte« eine Art Spitzname für Jesus, weil dieser sich als die prophetische Gestalt aus Jes 61,1 betrachtete; er war der Diener des Herrn, der die neue Zeit und die Freudenbotschaft brachte. Das ist zwar eine interessante Auffassung, doch es gibt Grund zu der Annahme, daß Jesus sich selbst auch als König sah, nicht nur als für das prophetische Amt mit dem Geist »Gesalbten«. In Jes 11 ist von einer solchen königlichen, geisterfüllten Gestalt die Rede. In 1 Sam 10 wird Saul zum König gesalbt, um Gottes Volk vor seinen Feinden zu retten; dann kommt der Geist des Herrn über ihn, und er gerät mitten unter den Propheten in Verzückung: Hier werden also die Salbung zum König und die zum

sein »messianisches« Amt als ein vom Geist gewirktes Amt der Wiederherstellung und sein Königtum so, wie es in Jes 61 und Jes 11 beschrieben wird (»Doch aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor ... Der Geist des Herrn läßt sich nieder auf ihm ... er richtet die Hilflosen gerecht und entscheidet für die Armen des Landes, wie es recht ist«; V. 1f., 4) – nicht auf engere, nationalistische Weise.

Das Gespräch über die Davidssohnschaft des Messias, von dem Mt 22,41–46/Mk 12,35–37/Lk 20,41–44 berichten, muß man wahrscheinlich auch so verstehen, daß Jesus das Verständnis seiner Gegner vom Messias als Sohn Davids richtigstellen – nicht zurückweisen – wollte. Jesus redet dort offensichtlich mit seinen Kritikern über etwas, das ihn selbst betrifft, nicht nur über eine theoretische, theologische Frage.

Insgesamt sprechen die Beweise also deutlich dafür, daß Jesus sich als den messianischen König Israels betrachtete. Es war nicht so, daß die Urkirche nur wegen der Auferstehung sozusagen über Nacht einen völlig unmessianischen Jesus in einen Messias verwandelt hätte (wofür es übrigens auch keinen ersichtlichen Grund gegeben hätte).[16] Viel wahrscheinlicher ist, daß Jesus selbst die Bezeichnung akzeptierte, die Messiaskonzeption aber vorsichtig und manchmal sogar nur im verborgenen benutzte,[17] vermutlich wegen der Form des Nationalismus, die gemeinhin mit ihr verbunden war, vielleicht auch wegen einer jüdischen Tradition, nach der der Messias seine Identität nicht selbst verkünden würde,[18] und nicht zuletzt wohl auch, weil er seine eigene Rolle und die des Gottesreichs viel umfassender verstand als seine Zeitgenossen.

Jesus als Menschensohn

Ob Jesus sich als Messias verstand, läßt sich also nicht ganz klären; es kann aber kaum Zweifel daran bestehen, daß er von sich selbst als »Menschensohn« sprach. Schon die große Zahl der Menschensohnworte in den Evangelien (»Menschensohn« wird von den Synoptikern 69mal verwendet, im Johannesevangelium 13mal) und das seltene Vorkommen des Begriffs mit Bezug auf Jesus in den anderen Teilen des Neuen Testaments zeigen, daß wir dabei die authentische Stimme Jesu hören (auch

---

Propheten miteinander verbunden; in 1 Sam 16,13 ist es ähnlich: David wird gesalbt, und dann kommt der Geist mit Macht über ihn.

16 So Harvey, *Jesus and the Constraints*, 137–39. Hengel, *Atonement*, 48, schreibt dazu: »Ostern ... erklärt überhaupt nicht, wie der vermeintliche ›Rabbi‹ und ›Prophet‹ zum Messias und Menschensohn wurde, ... wie also ›der Verkündiger zum Verkündigten‹ wurde.«

17 Ich kann das »Messiasgeheimnis« hier nicht ausführlich besprechen, doch es gibt überzeugende Gründe für die Annahme, daß es eine historische Grundlage im Amt Jesu hatte. Siehe dazu die aufschlußreiche, von Tuckett herausgegebene Aufsatzsammlung *Messianic Secret*, vor allem Dunn, »Messianic Secret in Mark«.

18 Siehe z.B. R. N. Longenecker, *Christology*, 73, unter Verweis auf David Flusser.

wenn die Forschung die Authentizität einer beträchtlichen Zahl dieser Worte in Frage stellt).[19]

Doch was bedeutet dieser Ausdruck? Christlichen Lesern des Neuen Testaments, die sich daran gewöhnt haben, daß er als Bezeichnung für Jesus benutzt wird, entgeht nur allzuleicht die wahre Bedeutung des hebräischen *ben-'ādām*. »Ein Sohn« (oder »eine Tochter«) von etwas ist im Hebräischen jemand, der mit dieser Sache in Verbindung gebracht wird, zu ihr gehört oder durch sie charakterisiert wird. Ein »Sohn des Mutes« ist ein tapferer Mann oder ein Krieger (1 Sam 14,52); »Söhne des Lichts« und »Söhne der Finsternis« sind diejenigen, die zum Licht beziehungsweise zur Finsternis gehören; ein »Sohn des Rinds« ist ein Kalb oder Ochse (Gen 18,7). »Menschensohn« bezeichnet daher einfach nur einen Mann, der zur menschlichen Rasse gehört, und »der Menschensohn« bedeutet schlicht »der Mensch«. So ist die wörtliche Übersetzung von Ps 8,5: »Was ist der Mensch [*'ādām*], daß du an ihn denkst, des Menschen Sohn [*ben 'ādām*], daß du dich seiner annimmst?«** Doch die Bedeutung ist: »Was sind die Menschen, daß du an sie denkst, Sterbliche, daß du dich ihrer annimmst?« (NRSV) Wenn Gott den Propheten Ezechiel mit »Menschensohn« anredet (z.B.: »Menschensohn, können diese Gebeine leben?«, 37,3, RSV), gibt er ihm damit keinen geheimnisvollen oder hohen Titel, sondern spricht ihn einfach nur als »Menschen« an (JB »Mensch«, NRSV »Sterblicher«).

Wenn Jesus in den Evangelien vom »Menschensohn« spricht, müssen wir das ebenfalls so verstehen. Zum Beispiel in Mk 2,10: »Ihr sollt aber erkennen, daß *der Mensch* die Vollmacht hat, hier auf der Erde Sünden zu vergeben«*; Mk 8,31: »... *der Mensch* müsse vieles erleiden«*; Mk 8,38: »Denn wer sich ... meiner und meiner Worte schämt, dessen wird sich auch *der Mensch* schämen, wenn er ... in der Hoheit seines Vaters kommt«*.

Warum aber spricht Jesus von sich selbst als »Menschensohn«?[20] Diese Frage ist noch nicht endgültig geklärt. Die verbreitete christliche Annahme ist, daß Jesus dadurch seine menschliche Natur betonen wollte. Das ist jedoch eine Auslegung im Licht der späteren christlichen Lehre und Auseinandersetzung. Jesus mußte seine Zeitgenossen wohl kaum davon überzeugen, daß er wirklich ein Mensch war. Eine Reihe von Forschern vertritt die Ansicht, daß der Ausdruck eine im Aramäischen übliche Art war, von sich selbst (oder von sich selbst und anderen, die wie man selbst waren) zu sprechen. Doch die Evangelisten verbinden ihn auf besondere Weise mit Jesus und behalten das Idiom in der Übersetzung bei; das deutet darauf hin, daß es sich eben nicht um einen üblichen Sprachgebrauch handelte und daß Jesus den Ausdruck auf charakteristische Weise benutzte.

---

[19] Zum »Menschensohn« gibt es unzählige Veröffentlichungen. Die verschiedenen Argumente und Probleme kann ich hier nicht einmal überblicksartig darstellen. Zu den wichtigsten Büchern gehören Vermes, *Jesus the Jew*; Lindars, *Jesus, Son of Man*; Casey, *Son of Man*; Hooker, *Son of Man in Mark*; Kim, *»Son of Man« as Son of God*; Caragounis, *Son of Man*; Hare, *Son of Man Tradition*; Hampel, *Menschensohn und historischer Jesus*.

[20] Die Frage, wie viele der Menschensohnworte tatsächlich auf Jesus zurückgehen, ist von den Exegeten ausführlich diskutiert worden; manche bezweifeln sogar, daß Jesus den Ausdruck überhaupt für sich selbst benutzte, doch gerade dafür gibt es viele überzeugende Beweise.

Die wahrscheinlichste Erklärung – vor allem angesichts dessen, was wir über die jesuanische Lehre vom Gottesreich wissen – ist, daß der Ausdruck einen alttestamentlichen Hintergrund hat.[21] In Frage kommen zum Beispiel Ezechiel (Jesus befindet sich zumindest in mancher Hinsicht innerhalb der prophetischen Tradition) und Ps 8, wo in einer Sprache, die an Gen 1 und 2 erinnert, davon die Rede ist, daß »der Mensch«/»der Menschensohn« zum Herrscher über die Welt eingesetzt worden sei – eine Vorstellung, die Jesu eigener Lehre vom Reich Gottes recht nahe steht.

Der wichtigste und wahrscheinlichste Hintergrund ist aber Dan 7.[22] In diesem wichtigen Kapitel hat Daniel eine Vision von vier furchtbaren Tieren, dann von einem Gericht, das von einem »Hochbetagten« abgehalten wird, und schließlich von einem Urteil, das gegen die vier Tiere und zugunsten dessen, der »wie ein Menschensohn« ist – d.h., einer menschlichen Gestalt, die mit den Wolken des Himmels kommt –, ausfällt. Diese Vision wird im selben Kapitel als Bild des göttlichen Gerichts gedeutet, das über die heidnischen Weltreiche (die vier Tiere) kommen wird und bei dem »dem Volk der Heiligen des Höchsten« – mit anderen Worten, den gläubigen Israeliten, die Unterdrückung erlitten haben – die »Herrschaft und Macht und die Herrlichkeit aller Reiche« gegeben werden. Der Jesus der Evangelien spielt eindeutig auf diese Passage an, wenn er von sich selbst als »Menschensohn« spricht, beispielsweise an jenen Stellen, an denen es heißt, er werde in zukünftiger Herrlichkeit mit den Engeln kommen (z.B. Mt 16,27; 24,30; 26,64 und die Parallelen). Manche Forscher bezweifeln, daß diese Worte auf Jesus zurückgehen,[23] doch es spricht vieles dafür, daß

---

21 Casey, *From Jewish Prophet*, 47–54, 70–73, streicht heraus, daß Jesus sehr jüdisch dachte; trotzdem ist er nicht der Ansicht, daß Jesu Verwendung des Ausdrucks »Menschensohn« auf das Alte Testament zurückgeht. Er erkennt, daß manche der Menschensohnworte Anklänge an Dan 7 sind, schreibt diese Worte aber der Kirche zu und bemerkt dazu: »Wir können nicht erklären, warum der historische Jesus von seiner üblichen Gewohnheit, klar und mit Autorität zu lehren, abgewichen sein ... und statt dessen indirekt auf einen Schrifttext verwiesen haben sollte, von dem es nirgendwo heißt, er habe ihn zitiert.« (53) Das ist eine etwas seltsam anmutende Feststellung, vor allem, da Casey selbst auf den danielischen Hintergrund der jesuanischen Lehre vom Gottesreich hinweist (siehe aber sein ausführlicheres *Son of Man*, 157–223).

22 Dan 7 ist auf Aramäisch abgefaßt, nicht auf Hebräisch; daher wäre es besonders leicht gewesen, Jesu aramäischen »Menschensohn« mit dem danielischen »einer wie ein Menschensohn« in Verbindung zu bringen. Wie wichtig das Buch Daniel im Judentum des ersten Jahrhunderts war, wissen wir von Josephus, aus den Schriftrollen vom Toten Meer und auch aus anderen Quellen. Siehe Goldingay, *Daniel*, xxvi–xxx.

23 Erst vor kurzem wieder z.B. Crossan, *Historical Jesus*, 227–64. Er führt aus, daß »der Menschensohn« in den relevanten Komplexen der Jesustradition nur in einer einzigen Quelle belegt sei. So komme der Ausdruck lediglich in der »Q«-Fassung des Gleichnisses vom Dieb vor, nicht in ThEv 21; 1 Thess 5,2; 2 Petr 3,10; oder Offb 16,15. Daß »der Menschensohn« außerhalb des »Q«-Gleichnisses nicht begegnet, macht die »Q«-Fassung aber nicht zweifelhaft; gewöhnlich wird vielmehr die – ja auch sehr plausible – Ansicht vertreten, das Fehlen der »Menschensohn«-Sprache außerhalb der Evangelien beweise gerade, daß sie auf Jesus zurückgehe. Durch seine eigentümliche Zählweise der Belegstellen (er betrachtet zum Beispiel jede der Passagen für sich und zählt Matthäus/Markus/Lukas-Parallelen jeweils nur als einen Beleg) reduziert Crossan die Belege für das Motiv vom kommenden Menschensohn auf ein Minimum. Tatsächlich ist dieses Motiv aber sowohl bei Markus als auch in den »Q«-, »M«- und »L«-Traditionen belegt.

man dessen »Menschensohn«-Sprache wie seine Lehre vom Gottesreich in einem danielischen Kontext sehen muß.[24]

Falls Dan 7 für Jesus wichtig ist, bestätigt dieser, wenn er von sich selbst als »dem Menschensohn« spricht, daß in ihm das verheißene Heil und das »Reich« Israel (für die in Dan 7 die auf den Wolken des Himmels kommende menschliche Gestalt steht) gekommen sind. In Ps 80 finden wir eine sehr ähnliche »Menschensohn«-Vorstellung: Der Psalmist bittet Gott, sein Volk – den Weinstock, den Gott gepflanzt hat und der niedergebrannt worden ist – wiederherzustellen, und sagt: »Deine Hand schütze den Mann zu deiner Rechten, den Menschensohn, den du für dich groß und stark gemacht.« (V. 18) Genau diese Wiederherstellung »des Menschensohns«, Israels, bildet den Kern der Botschaft Jesu vom Gottesreich: Das Gebet des Psalmisten wird in Jesus erfüllt.

»Der Menschensohn« ist also eigentlich kein Titel, sondern ein etwas rätselhafter und gleichzeitig vielsagender Ausdruck – rätselhaft, weil damit »der Mensch« gemeint ist, und vielsagend für jene, die Ohren haben, um zu hören: Er erinnert an die alttestamentliche Vision von der Wiederherstellung des Gottesvolks. Gerade weil er rätselhaft und vielsagend zugleich ist, dürften Jesu Zeitgenossen ihn nicht so leicht mißverstanden haben wie die Bezeichnung »Christus«.[25]

Jesus als Sohn Gottes

Nach der traditionellen christlichen Lehre ist Jesus der Sohn Gottes, die zweite Person der göttlichen Trinität. Es ist jedoch umstritten, ob Jesus selbst sich überhaupt als Sohn Gottes sah.

Der Ausdruck »Sohn Gottes« deutet weder im Judentum noch im frühen Christentum unbedingt auf Göttlichkeit hin. Das Alte Testament kann den König (z.B. 2 Sam 7,14; Ps 2,7; 2,12; 89,26f.), Israel (z.B. Hos 11,1–4) oder Engelwesen (z.B. Gen 6,2–4) als Gottes angenommene Söhne bezeichnen. Das Neue Testament kann versichern, alle Christen seien »Söhne Gottes« (Röm 8,14). Ein Sohn Gottes zu sein, bedeutet an sich nur, eine besondere Beziehung zu Gott zu haben.[26]

Betrachtete Jesus sich in irgendeinem Sinn als »Sohn Gottes«? Das Johannesevangelium beantwortet diese Frage nachdrücklich mit Ja; dort spricht Jesus sehr häufig von sich selbst als Sohn Gottes. Manche Forscher sind jedoch der Ansicht, daß diese Verweise auf Jesus als Sohn Gottes ebenso wie viele der synoptischen erst nach Ostern in die Geschichte Jesu hineingelesen worden seien.

---

24 Die Gestalt des »Menschensohns« aus Dan 7 ist ausführlich diskutiert worden. Siehe z.B. Dunn, *Christology*, 67–75. Für meine Argumentation spielt es aber keine Rolle, ob »einer wie ein Menschensohn« zur Zeit Jesu mit dem Messias oder mit einer übernatürlichen Engelgestalt gleichgesetzt wurde.

25 Siehe Horburys aufschlußreichen Artikel »Messianic Associations«. Er führt aus: »Im Hinblick auf seine Undurchsichtigkeit, die der Hörer selbst durchdringen sollte, ähnelte er [der Ausdruck »Menschensohn«] den Gleichnissen.«

26 Im Buch der Weisheit wird »der Gerechte« als »Sohn Gottes« bezeichnet (z.B. 2,18; 5,5). Vgl. auch Vermes, *Jesus the Jew*, 205–11, zu den jüdischen Charismatikern als »Söhnen« Gottes.

Dieser Auffassung kann ich mich aber nicht anschließen. Wenn nämlich der König und Israel auf gewisse Weise als Söhne Gottes galten, könnte Jesus – der sich ja als Messias und als den »Menschensohn«, der Israel das Heil brachte, sah – sich leicht allein auf dieser Grundlage als Sohn Gottes verstanden haben.[27]

Es gibt überzeugende Beweise dafür, daß Jesus sich tatsächlich als Sohn Gottes betrachtete. Für die Jesus/Paulus-Frage ist am wichtigsten, daß Jesus Gott *Abba* nannte. Dieses aramäische Wort begegnet in den griechischen Schriften des Neuen Testaments dreimal – einmal im Munde Jesu (Mk 14,36), zweimal in den paulinischen Briefen (Röm 8,15; Gal 4,6). Warum verwenden Paulus und Markus es, wenn sie an beziehungsweise für Heidenchristen schreiben, statt des griechischen Wortes für »Vater«? Die wahrscheinlichste Erklärung ist, daß Jesus dieses Wort benutzte, daß dieser Gebrauch sogar typisch für ihn war. Paulus liefert uns diese Erklärung beinahe, wenn er in Gal 4,6 schreibt: »... sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater« – *Abba* wird mit Jesus in Verbindung gebracht.

Abba scheint im Judentum keine übliche Anredeform für Gott gewesen zu sein. So redeten Kinder ihre Väter an, und es ist sehr gut möglich, daß die Juden das Wort als zu familiär für die Anrede des Allmächtigen empfanden.[28] Wenn Jesus das Wort verwendete, muß das auffällig gewesen sein. Wahrscheinlich gebrauchte er es sogar häufig – nicht nur in Gethsemane, wie Markus in 14,36 schreibt, sondern auch bei anderen Gelegenheiten, vielleicht auch beim Vaterunser, das in der Lukasfassung mit der schlichten Anrede »Vater« beginnt (11,2).

Falls Jesus das Wort tatsächlich benutzte, deutet das auf ein besonderes Bewußtsein seiner Gottessohnschaft hin – nicht notwendigerweise im Sinne der späteren Trinität, aber doch zumindest im Sinn einer großen Vertrautheit, die in seinem innovativen Sprachgebrauch zum Ausdruck kommt und seine Anhänger gerade deshalb beeindruckte.

Andere Stellen sind noch aufschlußreicher, allerdings auch stärker umstritten. So ist Mt 11,27/Lk 10,22 ein sogenanntes »Q«-Wort, in dem Jesus sagt: »Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand erkennt den Sohn, nur der Vater,

[27] Eine der erst kürzlich veröffentlichten Schriftrollen vom Toten Meer, 4 Q 246, ist als messianisch gedeutet worden. So übersetzen Eisenman und Wise, *Jesus und die Urchristen*, 77f.: »Er wird der Sohn Gottes genannt werden; sie werden ihn Sohn des Allerhöchsten nennen ... Sein Reich wird ein Ewiges Reich sein, und er wird gerecht sein in allen seinen Wegen. Er wird die Erde mit Gerechtigkeit rich[ten] ...« Diese Deutung des Texts ist allerdings nicht unumstritten, und das gilt auch für die Frage, ob der Messias oder aber ein Usurpator »Sohn Gottes ... Sohn des Allerhöchsten« genannt werden wird (siehe Vermes, »Qumran Forum Miscellanea I«). In diesem Text wird jedenfalls die Sohnschaftsterminologie mit Bezug auf einen eschatologischen König (sei er nun gut oder schlecht) benutzt, und wenn dann von einem ewigen Reich die Rede ist, erinnert die verwendete Sprache an Dan 7. Fitzmyer, »›Son of God‹ Document«, bringt den Text mit Lk 1,32f. in Verbindung.

[28] Diesen Punkt darf man aber nicht überbewerten: Das Wort ist keine kindliche Anredeform wie »Papa«, und es gibt mögliche Beweise dafür, daß es außer Jesus auch andere jüdische Lehrer benutzten. Sein Gebrauch scheint jedoch einerseits ungewöhnlich, andererseits für Jesus typisch gewesen zu sein. Siehe Jeremias, *Abba*, 15–67; Dunn, *Christology*, 26–28; Vermes, *Religion of Jesus*, 180–83; Scott, *Adoption*, 183f.; außerdem Witherington, *Christology*, 215–19, der sich gegen die Auffassung von Barr, »'Abbā«, u.a. wendet.

und niemand erkennt den Vater, nur der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will.«** Dieses Wort erinnert sehr an viele im Johannesevangelium, doch das allein ist kein Grund, seine Authentizität anzuzweifeln. Jesus, der das Hereinbrechen des Gottesreichs verkündete, der mit großer persönlicher Autorität wirkte und Gott *Abba* nannte, könnte seine Beziehung zu Gott durchaus so verstanden haben.[29]

Auch das Gleichnis von den bösen Winzern ist eine wichtige Stelle. Darin erzählt Jesus, der Besitzer des Weinbergs habe zunächst seine Knechte zu den Pächtern geschickt, um seinen Anteil an den Früchten holen zu lassen, dann seinen Sohn (Mt 21,33–46/Mk 12,1–12/Lk 20,9–16). Falls dieses Gleichnis tatsächlich auf Jesus zurückgeht und die Knechte die Propheten sind, während Jesus selbst der Sohn ist – was der Fall zu sein scheint –, so macht Jesus damit eine verblüffende Aussage über seinen Status im Vergleich zu den großen Propheten des Alten Testaments.[30]

In Mt 24,36/Mk 13,32 sagt Jesus: »Doch jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater.« (RSV) Hier wird einerseits Jesus Nichtwissen zugeschrieben, andererseits wird er zwischen die Engel und den Vater (und terminologisch näher zum Vater) gestellt.[31]

Als Bestätigung für den Eindruck, daß Jesus überzeugt war, eine ganz besondere Sohnschaftsbeziehung zu Gott zu haben, kann die ungeheure Autorität gewertet werden, mit der er offenbar wirkte. Alle Synoptiker weisen darauf hin, daß von ihm selbst und seinem Wirken eine besondere Kraft ausging (z.B. Mk 1,22/Lk 4,32; Mt 7,29; Mk 1,26/Lk 4,33; Mt 9,8): Er lehrte mit überlegener Autorität. Seine Auslegung der Gesetze, einschließlich der Sabbatgebote (in seinen Worten wie in seinen Taten), betrachteten seine Gegner als anstößig, weil er von ihren Traditionen unabhängig war; dadurch schien er mindestens auf der gleichen Stufe zu stehen wie Mose, wenn nicht sogar über ihm. Er heilte mit großer Autorität und trieb Dämonen

---

29 Für Literatur zu diesem Wort siehe Davies und Allison, *Matthew*, II, 297–302. Sie sagen mit Bezug auf Karl von Hases Worte, daß der Vers »den Eindruck wie ein Aerolith aus dem johanneischen Himmel gefallen« mache: »Damit wird der wahre Sachverhalt wohl auf den Kopf gestellt. Mt 11,25–27 Par. dürfte eines der wichtigsten Saatkörner gewesen sein, denen die johanneische Theologie entsproß.« Obwohl auch Davies und Allison den Ursprung des Wortes nicht sicher ausmachen können, sind sie von einem jüdischen Hintergrund überzeugt; sie sehen ihn in den alttestamentlichen Traditionen, nach denen Mose Gott erkannte, z.B. Ex 33,12f. und Dtn 34,10. Zur Authentizität des Wortes siehe Witherington, *Christology*, 221–28.

30 Dunn, *Christology*, 28, mißt dem Gleichnis keine so große Bedeutung zu – der Knecht/Sohn-Gegensatz könne »völlig befriedigend als Bestandteil des dramatischen Höhepunkts des Gleichnisses« erklärt werden. Dieser Gegensatz ist jedoch außergewöhnlich, und die daraus zu ziehenden Folgerungen sind bedeutsam. Laut Crossan, *Historical Jesus*, 352, identifizierte Jesus sich im ursprünglichen Gleichnis nicht mit dem Sohn; Crossan hat aber keine andere überzeugende Erklärung für die Bedeutung des Gleichnisses zu bieten. Zur Deutung und Authentizität des Gleichnisses siehe vor allem Snodgrass, *Parable of the Wicked Tenants*.

31 Die Authentizität des Logions ist umstritten. Manche Forscher halten es für ausgesprochen unwahrscheinlich, daß die Kirche behauptet haben sollte, Jesus kenne den Zeitpunkt der Parusie nicht; andere sind jedoch der Ansicht, das sei durchaus denkbar – entweder wegen der großen Erregung über die Parusie oder wegen der Enttäuschung der Christen über die Parusieverzögerung. Siehe Casey, *From Jewish Prophet*, 45, und ausführlicher Beasley-Murray, *Jesus and the Last Days*, 453–68.

aus, und seine Behauptung, er bringe den Sündern die Vergebung Gottes (wiederum sowohl durch seine Worte als auch durch seine Taten), war unerhört.[32]

Es ist mir hier leider nicht möglich, ausführlicher darauf einzugehen, wie Jesus seine Sohnschaft verstand; diese Frage hat viele wichtige und umstrittene Aspekte, nicht zuletzt im Hinblick auf das Judentum des ersten Jahrhunderts und sein Verständnis seiner religiösen Führer und Helden (wie Mose und Henoch). Angesichts der synoptischen Zeugnisse dürfte jedoch feststehen, daß Jesus das Gefühl großer Autorität hatte und überzeugt war, auf bedeutsame Weise der Sohn Gottes zu sein – nicht nur als Gerechter, nicht einmal nur als Messias (siehe auch unten, S. 110f.). Auf Grundlage der synoptischen Evangelien sind jedoch keine präzisen Definitionen möglich.[33]

Das paulinische Jesusverständnis

In Röm 1,3f. stellt Paulus seinen römischen Lesern sein Evangelium – die Heilsbotschaft Gottes – vor und beschreibt es so:

> von seinem Sohn,
> der stammt aus dem Samen Davids nach dem Fleisch,
> der erklärt wurde zum Sohn Gottes in Macht nach dem Geist der Heiligkeit aufgrund der Auferstehung von den Toten,
> von Jesus Christus, unserem Herrn.**

In Kapitel 2 habe ich gezeigt, daß Jesus im Zentrum der paulinischen Theologie stand. Das war durch das Bekehrungserlebnis des Paulus bedingt, bei dem »Gott ... mir in seiner Güte seinen Sohn offenbarte« (Gal 1,15f.); im Römerbrief sagt Paulus, noch bevor er zu der mit dem Evangelium verbundenen Gerechtigkeit und Versöhnung kommt, daß es bei der Heilsbotschaft um »seinen« – Gottes – »Sohn« gehe.

---

[32] Casey, *From Jewish Prophet*, 44–46, räumt ein, daß Dämonen Jesus »einen Sohn Gottes« genannt haben könnten, daß der Gebrauch des Wortes »*Abba*« für Jesus charakteristisch und wichtig war (132f.), daß Jesus »mit großer persönlicher Autorität« wirkte (68) und daß er sich im Gleichnis von den bösen Winzern als »den geliebten Sohn« bezeichnete (147–49). Trotzdem schließt er die Möglichkeit aus, daß Jesus sich auf besondere Weise als »Sohn Gottes« betrachtete! Er vertritt vielmehr die keineswegs überzeugende Ansicht, daß ein Wort wie Mt 11,27 aus einer Zeit stammen müsse, in der die Christen – nach ihrer Abspaltung von den Juden – die göttliche Wahrheit für sich in Anspruch nahmen.

[33] Das Alte Testament erwartete das Kommen des Herrn – das Kommen Gottes – am Tag des Herrn (z.B. Mal 3,1; Jes 40,3). Als Jesus die Herrschaft Gottes verkündigte, verkündigte er damit in gewissem Sinn auch jenes Kommen, und obwohl viele Forscher sich zu Recht davor hüten, spätere christliche Theologie in das Neue Testament hineinzulesen, ist es durchaus möglich, daß Jesus in sich selbst (als Sohn Gottes) zumindest die teilweise Verwirklichung der Gegenwart Gottes sah. Die Wurzeln dieses sehr johanneischen Gedankens könnten im Selbstverständnis Jesu liegen; es gibt zwar nicht viele synoptische Belege dafür, doch die Gleichsetzung Johannes des Täufers mit dem Boten, der dem Herrn den Weg bereitet, ist sehr aufschlußreich (Mt 11,10/Lk 7,27; Mk 1,2f.).

Manche Exegeten vertreten – nicht zuletzt wegen der bei der Beschreibung von Jesus in Röm 1,3f. verwendeten ungewöhnlichen Sprache (z.B. »Geist der Heiligkeit«, nicht »Heiliger Geist«) – die Ansicht, daß Paulus die Worte einem urchristlichen Glaubensbekenntnis entnahm. Er benutzt sie jedenfalls, um den Römern sein Evangelium vorzustellen, und daher können wir annehmen, daß sie das ausdrückten, was er über Jesus sagen wollte.[34] Deshalb werde ich sie als Rahmen für meine Betrachtung der paulinischen Christologie benutzen.

Was wollte Paulus sagen? Die beiden Verse sind sehr sorgfältig aufgebaut. Am Anfang definiert Paulus die Beziehung Jesu zu Gott (»von seinem Sohn«),[35] am Ende seine Beziehung zu uns (»von Jesus Christus, unserem Herrn«).[36] Dazwischen steht eine kurze Geschichte der Sendung Jesu, in der seine Abstammung von David und seine Auferstehung von den Toten erwähnt werden.

Jesus als Sohn Gottes

Paulus ...

»Christus« und »Herr« drücken – auf unterschiedliche Weise – die Beziehung Jesu zu seinen Anhängern aus, doch »Sohn Gottes« kennzeichnet für Paulus die Beziehung Jesu zu Gott. »Als aber die Fülle der Zeit gekommen war«**, schreibt er in Gal 4,4, »sandte Gott seinen Sohn ...« (vgl. Röm 8,3)

Wie ist diese Sohnschaft zu verstehen? Paulus kann davon sprechen, daß die Christen Kinder Gottes seien, und er nennt Gott häufiger »unseren Vater« als den Vater Jesu.[37] Obwohl er die Christen als Brüder Jesu betrachtet, wird aber ganz klar, daß Jesus als Sohn eine Vorrangstellung hat und daß die Glaubenden durch die Gnade in die Gottesfamilie aufgenommen werden (z.B. Röm 8,17; 8,29).

Daß Jesus eine besondere Beziehung zum Vater hat, wird daraus ersichtlich, daß Paulus Gott und Jesus immer wieder und auf ganz auffällige Weise nebeneinanderstellt, zum Beispiel in Röm 1,7: »Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus.« Nach der paulinischen Auffassung reicht diese Beziehung vor die Zeit zurück. So entäußert sich Christus, der »Gott gleich« war, laut Phil 2,5–8 und wird »den Menschen gleich«. Die »Präexistenz« Jesu wird auch in

---

[34] Scott, *Adoption*, 227–36, bezweifelt den vermuteten vorpaulinischen Ursprung der Verse.

[35] Röm 1,4, mit der Formulierung »eingesetzt ... zum Sohn Gottes ... aufgrund der Auferstehung«*, ist adoptianisch gedeutet worden; Paulus wolle damit sagen, daß Jesus durch die Auferstehung zum Sohn geworden sei. Es ist aber ausgeschlossen, daß Paulus das sagen wollte, denn er glaubte ganz eindeutig, daß Jesus bereits der Sohn war, als er in die Welt gesandt wurde (Gal 4,4), ja, sogar schon zur Zeit der Schöpfung. Die Bedeutung von Röm 1,4 muß daher sein, daß Jesus – dessen irdisches Leben voll menschlicher Schwäche war – durch die Auferstehung zum Gottessohn in Machtfülle erklärt wurde (NRSV: »was ... *declared* Son of God *with power*«). Für Apg 2,36, das ebenfalls adoptianisch ausgelegt worden ist, gilt das gleiche: Der Verfasser, dessen Werk die Stelle enthält, versteht sie nicht so.

[36] Die gleiche Vorstellungsverknüpfung finden wir auch sonst bei Paulus, z.B. 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2.

[37] In 2 Kor 1,2f. und Kol 1,2f. kommen diese beiden Vorstellungen zusammen vor, sind aber nicht identisch – Gott ist »unser Vater« und der »Vater Jesu Christi«.

Kol 1 betont, wo Paulus Jesus als »Ebenbild des unsichtbaren Gottes« bezeichnet und als denjenigen, in dem alles erschaffen wurde (1,15f.). Nun wird der Kolosserbrief nicht von allen Forschern als paulinisch betrachtet, doch auch in den unumstritten paulinischen Briefen finden wir explizite oder implizite Hinweise auf die präexistente Wirksamkeit oder Herrlichkeit Jesu (z.B. 1 Kor 8,6; 2 Kor 8,9; vielleicht sogar in Röm 1,3, wo der Geschichte Jesu »von seinem Sohn« vorangestellt ist).[38]

Die meisten Forscher sind sich darüber einig, daß zumindest hinter manchen dieser Stellen die jüdische Vorstellung von der Weisheit Gottes steht. In den Büchern der Sprichwörter und der Weisheit sowie in Jesus Sirach wird die Weisheit personifiziert – als sei sie eine »Kollegin« Gottes, die bei der Schöpfung und danach mit ihm und neben ihm wirkt. So spricht die Weisheit in Spr 8,22–31 selbst: »Der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege ... Als er den Himmel baute, war ich dabei, ... da war ich als geliebtes Kind bei ihm. Ich war seine Freude Tag für Tag und spielte vor ihm allezeit.« (V. 22, 27, 30)[39] Für Paulus und andere neutestamentliche Verfasser war das offenbar eine nützliche Kategorie, um Jesus zu erklären.[40] Jesus war nicht einfach einer der vielen Söhne Gottes, sondern dessen ewiges Werkzeug; er war an der Schöpfung beteiligt und dazu bestimmt, Gott alles zu unterwerfen (1 Kor 15,27). Es gibt sogar ein paar Stellen, an denen Paulus Jesus als Gott bezeichnet (Röm 9,5; 2 Thess 1,12; Tit 2,13),[41] doch gewöhnlich vermeidet er solche Formulierungen und unterscheidet zwischen dem Vater als Allerhöchstem und dem gehorsamen Sohn, dem er aber trotzdem Göttlichkeit zuschreibt.

... und Jesus

Im Johannesevangelium finden wir sogar in den Worten von Jesus selbst Parallelen zur paulinischen Auffassung von der Göttlichkeit und Präexistenz Jesu (z.B. 8,58; 17,5). In seinem Prolog (1,1–18) bringt Johannes die gleiche Art des Weisheitsdenkens zum Ausdruck, die wir auch im Kolosserbrief und an anderen paulinischen Stellen finden.[42] Bei den Synoptikern hingegen wird die Präexistenzvorstellung zumindest nicht explizit zum Ausdruck gebracht, und in dieser Hinsicht kann man die paulinische Christologie (wie die johanneische) gegenüber der jesuanischen durchaus als fortgeschritten betrachten. Paulus schreibt ja im Lichte der dramatischen Auferste-

---

[38] Der Aufbau von Röm 1,3f. ähnelt dem von Phil 2,5–11, wo Jesus am Anfang als »Gott gleich« bezeichnet wird, am Ende als »Herr« (V. 5, 11). Vgl. Pesch, »Das Evangelium Gottes«.
Daß Dunn die »Präexistenz« in der paulinischen Christologie bestreitet, ist vielleicht der am wenigsten überzeugende Aspekt seines autoritativen Werkes *Christology in the Making* (z.B. 114–21, 187–94); die traditionellen Lesarten von Versen wie Phil 2,6 und Kol 1,17 wirken noch immer natürlicher als die von Dunn vorgeschlagenen.

[39] Siehe auch Weish 7f.; Sir 24.

[40] In 1 Kor 1,24; 1,30; Kol 2,3 wird die Weisheitsterminologie im Zusammenhang mit Jesus verwendet (sie hat dort allerdings nicht unbedingt etwas mit der jüdischen Personifizierung der Weisheit zu tun).

[41] Zu Röm 9,5; Tit 2,13 siehe M. Harris, *Jesus as God*, 143–85.

[42] Kol 1,15–20 weist sehr große Ähnlichkeit mit Joh 1 auf – es dürfte kein Zufall sein, daß die Tradition das Johannesevangelium in der Gegend um Ephesus (wo Kolossä liegt) verortet. Beide Autoren wenden sich vermutlich gegen christologische Häresien (siehe Kol 2,8–19; 1 Joh 2,18–23).

hung – so Röm 1,4 – und der christlichen Reflexionen über Jesus (einschließlich der Vorstellung von Jesus als präexistenter göttlicher Weisheit).

Obwohl man auch bei diesem Punkt die Auffassung vertreten kann, daß Jesus und Paulus sich stark unterscheiden, besteht andererseits Kontinuität. Eine offensichtliche Gemeinsamkeit ist die Verwendung des Wortes *Abba*; ich habe außerdem gezeigt, daß Jesus sich nicht im üblichen Sinn als Sohn Gottes sah, sondern in einem besonderen, autoritativen Sinn. Und was die Präexistenz angeht: Die Art und Weise, wie Jesus von seinem eigenen »Kommen« spricht (z.B. »Denn ich bin gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten«; Mt 9,13/Mk 2,17/Lk 5,32)[43] und sagt, er sei von Gott »gesandt« worden (wie der Sohn im Gleichnis von den bösen Winzern), kommt dem paulinischen Jesusbild sehr nahe.[44] Selbst zur Verbindung von Jesus mit »Weisheit« finden wir in den Worten Jesu Parallelen (z.B. Mt 11,19/Lk 7,35; Mt 23,34/Lk 11,49).[45]

Jesus als Mensch

Paulus ...

In Röm 1,3 sagt Paulus, Jesus sei der Sohn Gottes, »der stammt aus dem Samen Davids nach dem Fleisch«**. Das Wort »Fleisch« hat für Paulus oft negative Konnotationen: Er benutzt es, um die sündhafte menschliche Natur und Erfahrung vom Leben im heiligen Geist abzusetzen. »Fleisch« kann sich aber auch neutraler auf das gewöhnliche, leibliche menschliche Leben beziehen. Diese Bedeutung hat das Wort auch in Röm 1,3, wo Paulus seine kurze Geschichte Jesu einleitet. Im ersten Teil dieser Geschichte spricht er von Jesu menschlichem Leben in all seiner »fleischlichen« Schwäche, im zweiten Teil hingegen von seinem spirituellen Leben »in Macht aufgrund der Auferstehung«**. Paulus glaubt an die reale Menschlichkeit Jesu. In Gal 4,4 schreibt er, Jesus sei von Gott gesandt worden, »geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt«.[46]

Paulus spricht an mehreren Stellen direkt oder indirekt von Jesus als neuem Adam.

---

43 Siehe auch Mt 20,28/Mk 10,45; Lk 12,49; 19,10.

44 So Ridderbos, *Paul und Jesus*, 115–17. Vgl. die paulinische Sprache vom Gesandtsein in Gal 4,4; Röm 8,3. Die Sprache vom »Kommen« und »Gesandtsein« darf man aber nicht überbewerten, denn auch die Propheten wurden »gesandt« (einschließlich der Knechte im Gleichnis von den bösen Winzern), und Johannes der Täufer »kam« (Mt 11,18/Lk 7,33). Andererseits schreibt Ninan in *Jesus as the Son of God*, 208: »Der Sohn, der gesandt wird, war schon vor seiner Sendung der Sohn.«

45 Zu den angeführten Stellen siehe als neueres Werk Witherington, *Jesus the Sage*; außerdem Suggs, *Wisdom, Christology, and Law*, 5–61; Deutsch, *Hidden Wisdom*; Laansma, *Use of the Rest Motif*; Davies und Allison, *Matthew*, I, 264f.

46 In Phil 2,7, wo Paulus davon spricht, daß Jesus sich entäußerte und den Menschen gleich wurde, meint er nicht, daß Jesus nur menschlich schien, sondern daß er die göttliche Gestalt gegen die menschliche eintauschte. Für Röm 8,3 gilt das gleiche: Wenn Paulus schreibt: »... sandte Gott seinen Sohn in der Gestalt des Fleisches, das unter der Macht der Sünde steht«, will er damit nicht sagen, daß Jesu Fleisch unwirklich war, sondern vermutlich, daß Jesus menschlich war, ohne zu sündigen.

Adam spielte im jüdischen Denken eine große Rolle – er war der archetypische, ursprüngliche Mensch. In Röm 5 setzt Paulus die Sünde Adams, die der Menschheit die Verdammnis brachte, gegen die Gerechtigkeit und den Gehorsam Jesu, die das Heil und die Rechtfertigung bedeuten. In 1 Kor 15 stellt er der Sterblichkeit Adams das Leben Jesu nach der Auferstehung gegenüber. In Phil 2 könnte er Adam, der gierig und ungehorsam war, Gott gleich sein wollte und dadurch die Todesherrschaft über die Menschheit brachte, mit Christus vergleichen, der das Gegenteil war und deshalb über alle erhöht wurde. Auch wenn Paulus in Phil 2 nicht auf Adam anspielen sollte, steht jedenfalls fest, daß er Jesus als den neuen Menschen sieht, als denjenigen, der selbst im Bilde Gottes war und anderen die Erneuerung nach diesem Bild bringt (siehe 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18; Kol 3,10), und als den Begründer der neuen, erlösten Menschheit, der die Tat Adams rückgängig gemacht hat. Das erinnert daran, daß Jesus Paulus zufolge die »neue Schöpfung« brachte.

... und Jesus

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß die Zeitgenossen Jesu nicht bezweifelten, daß er wirklich ein Mensch war. Auch Paulus wußte genau, daß Jesus ein Mensch war, der in Palästina gelebt hatte und dort am Kreuz gestorben war.

Zur paulinischen Lehre vom »neuen Adam« finden wir in der Lehre Jesu keine direkte Parallele; allerdings könnte man die charakteristische Selbstbezeichnung Jesu als »der Menschensohn« – das heißt, als »der Mensch« – zumindest als indirekte Parallele ansehen (s. u., S. 114–16). Bei seiner Lehre zur Ehescheidung verwies Jesus auf den Anfang der Schöpfung (Mt 19,8/Mk 10,6); falls das Kommen des Gottesreichs als Wiederherstellung der Schöpfung betrachtet wurde, steht Jesus der paulinischen Theologie vom neuen Adam hier wohl recht nahe.

Jesus als der Christus

Paulus ...

Wenn Paulus in Röm 1,3 schreibt, Jesus stamme »aus dem Samen Davids nach dem Fleisch«**, liefert er uns damit nicht nur interessante Informationen über das Menschsein und die Abstammung Jesu, sondern er setzt Jesus auch mit dem messianischen König aus der Linie Davids gleich.

Diese Vorstellung vertieft Paulus in seinen Briefen allerdings nicht. Er bezeichnet Jesus nirgendwo als »König« und schreibt nur selten, Jesus habe geherrscht. (Das hätte in seinem städtischen hellenistisch-römischen Umfeld nämlich leicht mißverstanden werden können.) Von »Jesus *Christus*« spricht er zwar häufig (Röm 1,4 und passim), doch das allein beweist noch nicht unbedingt, daß Jesu Messianität ihm wichtig war: Man nimmt allgemein an, daß »Christus« für Paulus gewissermaßen ein Eigenname geworden war, bei dem die messianische Konnotation kaum noch eine Rolle spielte. Das steht aber keineswegs fest, denn Paulus redet durchaus manchmal von Jesus als »dem Christus« (z. B. Röm 9,5); er dürfte die messianische Deutung

Jesu als fast selbstverständlich betrachtet haben, so daß »Christus« für ihn Name und Titel zugleich geworden war, seine messianische Bedeutung aber nicht verloren hatte.[47] Paulus sieht in Jesus also nicht ganz allgemein den Retter der Welt, sondern vor allem den Messias Israels (»zuerst den Juden«, Röm 1,16); das geht aus allen seinen Briefen – besonders aber aus Röm 9–11 – hervor.

Durch die Bezeichnung »Christus« wird Jesus in den Kontext Israels gestellt, sie hat also einen starken korporativen Beiklang. Es dürfte kein Zufall sein, daß Paulus gern schreibt, die Christen – das neue Gottesvolk – seien »in Christus«. Während in »Gottessohn« die Beziehung Jesu zum Vater zum Ausdruck kommt und in »Herr« seine Beziehung zur Welt und zum einzelnen, weist »Christus« auf seine Beziehung zu Israel und zur Kirche hin.

... und Jesus

Aus den paulinischen Schriften gewinnen wir also den Eindruck, daß die Messianität Jesu für Paulus eine Grundtatsache ist, die er vorbehaltlos akzeptiert.[48] Ich habe schon dargelegt, daß Jesus sich wahrscheinlich auch selbst als Messias sah, königliche Ansprüche wegen der damit verbundenen großen Gefahr, mißverstanden zu werden – also aus dem gleichen Grund, aus dem Paulus die Sprache vom »Reich Gottes« so selten benutzte –, aber nur sehr zurückhaltend geltend machte.

Jesus als der Herr

Paulus ...

Wenn man sagen sollte, wie Paulus Jesus am liebsten bezeichnet, würde man wohl zu dem Ergebnis kommen: als »den Herrn«. Κύριος, »Herr«, wurde zur damaligen Zeit in ganz verschiedenen Kontexten benutzt: für die Herren von Sklaven (wie in Kol 4,1; Eph 6,9), für den römischen Kaiser, für griechische Götter (z.B. 1 Kor 8,5f.) und von den Juden in griechischsprachigen Synagogen beispielsweise auch für Jahwe.[49]

Für Paulus hatte dieser Begriff vor allem zwei wichtige Konnotationen. Zum einen war er ein Wort, durch das er seine eigene Beziehung zu Jesus ausdrücken konnte: Er sah sich selbst als »Knecht« oder »Diener« Jesu (z.B. Röm 1,1; Phil 1,1; 1 Kor 4,1). Als Knecht oder Diener war es seine Aufgabe, seinem Herrn zu gehorchen und ihm Rechenschaft abzulegen. Es könnte aufschlußreich sein, daß Paulus zwar oft davon spricht, daß die Christen »in Christus« seien, aber eher dazu neigt, zu schreiben, sie

---

47 Auch Wright, *Climax of the Covenant*, 41–55, ist der Ansicht, daß Χριστός für Paulus seine ursprüngliche Bedeutung behalten hatte.

48 Die Tradition von Jesus als dem Christus war so verbreitet, daß sie vorösterlich und im Amt Jesu verwurzelt sein dürfte.

49 Laut I. H. Marshall, *Origins*, 99, stammt diese Verwendung wahrscheinlich aus der neutestamentlichen Periode.

seien »im Herrn«, wenn es um ihre ethische Verantwortung geht – vielleicht, weil »Herr« für jemanden steht, der Anweisungen gibt und dem man gehorchen muß.[50]

Für Paulus war Jesus jedoch mehr als ein menschlicher Herr. Er war von der Göttlichkeit Jesu überzeugt und verwendete κύριος auch, um das zum Ausdruck zu bringen. Er könnte hier durch die Septuaginta beeinflußt worden sein, in der κύριος als Gottesprädikat (statt »Jahwe«, des hebräischen Namens des Gottes Israels) benutzt wird. Es ist eines der auffallendsten Merkmale der paulinischen Briefe, daß der Apostel hin und wieder alttestamentliche Aussagen über Jahwe auf Jesus anwendet. So benutzt er in Röm 10,13 im Zusammenhang mit dem Glauben an Jesus die Verheißung aus Joël 3,5: »Wer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet.« Und im großen Philipperhymnus (2,5–11) spricht er davon, daß vor dem Namen des erhöhten Christus alle ihre Knie beugen werden, und greift damit die Worte aus Jes 45,23 über die Knie, die sich vor Jahwe beugen, auf; er schreibt außerdem, Gott habe Jesus »den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen«, und erklärt dann, daß jeder Mund bekennen werde: »Jesus Christus ist der Herr.« »Herr« ist hier also der Name, der über allen anderen Namen steht, mit anderen Worten, der göttliche Name, der jetzt zum erhöhten Jesus gehört.

»Jesus ist der Herr« oder »Jesus Christus ist der Herr« dürfte das Bekenntnis gewesen sein, das Bekehrte bei der Taufe ablegten, also das erste christliche »Glaubensbekenntnis«.[51] Darauf deutet Röm 10,9 hin, wo Paulus vom rettenden Glauben spricht und sagt: »... denn wenn du mit deinem Mund bekennst: ›*Jesus ist der Herr*‹ und in deinem Herzen glaubst: ›Gott hat ihn von den Toten auferweckt‹, so wirst du gerettet werden.« 1 Kor 12,3, wo Paulus schreibt: »Und keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet«, weist ebenfalls in diese Richtung: Paulus kann ja kaum meinen, daß diese Worte nur durch göttliche Inspiration ausgesprochen werden können; die Stelle dürfte vielmehr so auszulegen sein, daß man die Bekehrung und die Taufe nur durch den heiligen Geist erlangen kann.[52] Falls diese Schlußfolgerung richtig ist, war »Herr« für Paulus und seine Gemeinden eine besonders wichtige Kategorie.

... und Jesus

Auf die Frage, ob Jesus sich selbst als den »Herrn« sah, bin ich im Zusammenhang mit seinem Selbstverständnis nicht eingegangen; die Überzeugung des Paulus, daß Jesus der Herr sei, könnte allein auf sein Erlebnis auf der Straße nach Damaskus zurückgehen: Der Apostelgeschichte zufolge sagt der geblendete Paulus, als ihm der Auferstandene erscheint: »Wer bist du, Herr?« (9,5; 22,8; 26,15) »Herr« könnte außerdem ein Wort sein, das in der griechischen Umgebung, in der Paulus wirkte, besonders passend war.

---

50 Z. B. Phil 4,1 f.; Kol 3,18; 3,22; 4,7; 4,17. Siehe auch Moule, *Christology*, 59.

51 Siehe z. B. Dunn, *Christology*, 607 f.

52 Vgl. die wahrscheinliche Anspielung auf die Taufe in 1 Kor 6,11: »Aber ihr seid reingewaschen, ... im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geist unseres Gottes.«**

Es ist jedoch eher unwahrscheinlich, daß die Verwendung des Wortes für Jesus auf Paulus oder die griechischsprachigen Gemeinden zurückgeht. Paulus selbst behält den aramäischen Ausdruck *maranatha* (»Unser Herr, komm!«) in 1 Kor 16,22 bei und deutet damit an, daß die Vorstellung von Jesus als dem Herrn nicht nur in der Taufliturgie der paulinischen Gemeinden einen festen Platz hatte, sondern auch in der Liturgie der aramäischsprachigen Gemeinden.[53]

Sie reicht sogar noch weiter zurück, denn auch in der Evangelientradition wird Jesus als der Herr bezeichnet. Die Jünger und andere reden ihn häufig als »Herr« oder »Meister« an;[54] das könnte eine gebräuchliche, respektvolle Anredeform von Schülern für ihren Lehrer und Führer gewesen sein.[55] Wichtiger ist aber, daß Jesus selbst in mehreren gut bezeugten Gleichnissen von einem Herrn und seinen Dienern oder Knechten spricht und damit andeutet, daß er »der Herr« ist, dem seine Anhänger Rechenschaft ablegen müssen (z.B. Mt 24,45–51/Lk 12,41–46; Mt 25,14–30/Lk 19,11–27). In der Geschichte von seinem Einzug in Jerusalem weist Jesus die Jünger an, eine Eselin zu besorgen und zu sagen: »Der Herr braucht sie ...« (Mt 21,3/Mk 11,3/Lk 19,34)

Am nächsten kommen die Synoptiker der paulinischen Vorstellung von Jesus als göttlichem Herrn bei Jesu Frage nach der Davidssohnschaft des Messias; Jesus fordert seine jüdischen Gegner heraus, indem er erklärt, daß der Messias doch der Herr Davids sei, und sich dabei auf Ps 110 stützt (Mt 22,41–46/Mk 12,35–37a/Lk 20,41–44).[56] Weshalb Jesus die Frage nach der Davidssohnschaft stellt, wird nicht erläutert, doch er erhebt in diesem Zusammenhang offenbar einen christologischen Anspruch, der zumindest in die Richtung weist, die Paulus dann einschlug. Interessanterweise benutzt Paulus – wie andere neutestamentliche Verfasser – Ps 110 bei einer seiner wichtigsten christologischen Stellen (1 Kor 15,20–28).

Fazit des theologischen Vergleichs

Wenn man das synoptische Bild von Jesus als dem jüdischen Propheten aus Galiläa, der das Gottesreich verkündete und sich selbst als »Menschensohn« bezeichnete, mit dem paulinischen Bild von Jesus als auferstandenem Christus und neuem Adam – demjenigen, der am Anfang in göttlichem Dasein lebte und durch den Gott die Welt versöhnt – vergleicht, hat man das Gefühl, in eine ganz andere Gedankenwelt einzutauchen. Man darf die Unterschiede aber nicht größer machen, als sie sind: Jesus verstand sich nicht einfach als Prophet oder als Heiler, sondern als viel mehr,[57]

---

[53] Zur Bedeutung von *maranatha* siehe die Kommentare, z.B. Fee, *1 Corinthians*, 838f.

[54] Z.B. Mt 8,2; 8,6; 8,8; 8,21; 8,25; Mk 7,28; 10,51; Lk 22,23; 22,38; 22,49.

[55] Siehe Mt 7,21f./Lk 6,46; 13,25.

[56] Zur Authentizität dieser Stelle siehe u.a. Fitzmyer, *Luke X–XXIV*, 1308–14; Gundry, *Mark*, 720–24.

[57] Bultmanns »Aus dem Verkündiger ist der Verkündigte geworden« reicht nicht aus: Jesus war überzeugt, daß ihm im kommenden Gottesreich eine entscheidende Rolle zufallen würde; er war Verkündiger und Verkündigter zugleich.

und andererseits war Jesus für Paulus nicht nur eine göttliche Gestalt, sondern auch eine Person, die ein menschliches Leben führte und einen menschlichen Tod starb. Außerdem gibt es bei fast allen Punkten des jesuanischen Selbstverständnisses (zum Beispiel als Messias, Sohn, Herr) Ähnlichkeiten mit dem paulinischen Jesusbild.

Die Unterschiede bei der Sichtweise lassen sich zu einem großen Teil durch die Bedingungen erklären, unter denen Jesus und Paulus wirkten. Jesus mußte sehr vorsichtig sein und beschränkte sich daher oft auf Anspielungen. Paulus hingegen schrieb nach der Auferstehung und in einer längst nicht so angespannten Situation;[58] seine Sichtweise wurde zweifellos sehr stark durch seine Überzeugungen im Hinblick auf die Auferstehung und durch seine Erfahrung mit dem erhöhten Christus beeinflußt. Trotz aller Unterschiede hat die paulinische Christologie jedoch viel mit dem Selbstverständnis Jesu gemeinsam – es besteht durchaus Kontinuität.

Daß die paulinische Christologie keine radikale Neuerung war, läßt sich durch die Briefe untermauern, in denen Paulus sich mit den Auseinandersetzungen beschäftigt, in die er verwickelt war. Sein Evangelium war in manchen Kreisen sehr umstritten, doch der Hauptstreitpunkt scheint seine Einstellung gegenüber den Heiden und dem jüdischen Gesetz gewesen zu sein; es gibt keine Hinweise darauf, daß sein Bild von Jesus als Messias, Herr und Sohn Gottes als unangebracht oder als im Widerspruch zur herrschenden Lehre stehend betrachtet worden wäre. In dieser Hinsicht stand er durchaus im Einklang mit anderen.[59]

II. Paulus und die Jesustradition

Die Frage ist nun, ob es Beweise dafür gibt, daß die paulinische Christologie nicht nur die urkirchliche Lehre widerspiegelt, sondern einen direkten Kontakt mit der Jesustradition.

---

[58] In den christologischen Schwerpunkten der Evangelien und der paulinischen Briefe spiegelt sich zum Teil auch der grundsätzliche Unterschied zwischen diesen Schriften wider: Die Evangelien konzentrieren sich auf das irdische Leben und Wirken Jesu (auch wenn sie natürlich im Lichte der weiteren Entwicklung geschrieben wurden), während Paulus Jesus in einen größeren Zusammenhang stellt.

[59] Diese Ansicht vertreten Ridderbos, *Paul and Jesus*, 52, und vor allem Machen, *Origin*, 130–36. Georgi hingegen führt in *Gegner* aus, daß es auch eine christologische Auseinandersetzung gegeben habe und daß Paulus sich im 2. Korintherbrief gegen das Bild von Jesus als wundertätigem göttlichen Mann (11,4: »wenn irgendeiner ... einen anderen Jesus verkündigt«) wende. Damit mag er nicht ganz unrecht haben, doch beide Korintherbriefe deuten darauf hin, daß es bei dieser Auseinandersetzung mehr um Wunder ging, die von Paulus und in der Gemeinde vollbracht worden waren, als um den christologischen Aspekt. Selbst wenn Paulus eine einseitige Christologie richtigstellte und dabei das Kreuz betonte, ändert das nichts an der Beobachtung, daß seine christologischen Schwerpunkte, die ich in diesem Kapitel besprochen habe, offenbar nicht umstritten waren.

Abba

Der wichtigste Beweis dafür ist die Verwendung des aramäischen *Abba* in Gal 4,6 und Röm 8,15. Dieses Wort hat für Paulus offenbar große Bedeutung, es drückt für ihn einen zentralen Aspekt der den Christen vom Geist gegebenen Beziehung zu Gott aus. Wahrscheinlich wurde es in der Gemeindeliturgie benutzt, Paulus könnte es also aus ihr übernommen haben, nicht direkt (oder bewußt) aus seiner Verwendung durch Jesus. Ich habe aber schon gezeigt, daß der ungewöhnliche Gebrauch auf Jesus zurückgehen dürfte und daß er Jesus auch zugeschrieben wurde (so Mk 14,36). Die Art und Weise, wie Paulus in Gal 4,6 davon spricht, daß der Geist *von Gottes Sohn* in uns *Abba* rufe, deutet – wie ich bereits ausgeführt habe – darauf hin, daß der Apostel genau diese Verbindung herstellte.[60] Das urchristliche Gebet wurzelte also zumindest in dieser Hinsicht in Jesu eigener Gebetsform.[61]

Maranatha und Jesus als der Herr

Auch *maranatha* stammt aus dem Aramäischen. Es ist ein christliches Gebet, das *an Jesus* gerichtet ist, dürfte also nicht direkt auf Jesus zurückgehen. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um eine sehr frühe, wichtige liturgische Formel (daher sein Vorkommen in einem Kontext wie 1 Kor 16,22), so daß wir davon ausgehen können, daß die Vorstellung von Jesus als Herr aus den frühesten Tagen der Kirche stammt. Auch wenn *maranatha* im Gegensatz zu *Abba* nicht von Jesus selbst verwendet worden sein dürfte, könnte dieser Ausdruck für die sehnsuchtsvolle Erwartung der Rückkehr des Herrn genau das beinhalten, was Jesus mit seinen eschatologischen Gleichnissen sagen wollte.[62] Es gibt überzeugende Gründe für die Annahme, daß jene Gleichnisse – in denen Jesus als »Herr« dargestellt wird – die Auffassung des Paulus, daß Jesus der Herr und er selbst dessen Diener oder Knecht ist (z.B. 1 Thess 4f.; 1 Kor 4), beeinflußten. Auf diesen Punkt werde ich in Kapitel 7 noch ausführlich eingehen.

Wie oben erläutert, findet sich die engste synoptische Parallele zur paulinischen Vorstellung von Jesus als dem göttlichem Herrn in dem Gespräch zwischen Jesus und seinen Gegnern über die Davidssohnschaft des Messias, in dem Jesus sich auf Ps 110 stützt. Paulus benutzt diesen Psalm, der im Neuen Testament auch sonst häufig begegnet – Dunn nennt ihn »eine Stelle, die in der frühesten Christologie sehr beliebt war und oft verwendet wurde« –,[63] in 1 Kor 15,20–28 mit Bezug auf Jesus. Daß dieser Psalm im Neuen Testament so oft vorkommt, könnte bedeuten, daß

---

60 So Moe, *Paulus*, 122f.

61 Zu *Abba* siehe auch Kap. 8.

62 Man kann *maranatha* als christologische Form der Bitte im Vaterunser, »Dein Reich komme«, betrachten.

63 *Romans*, 503; er verweist auf Texte wie Apg 2,34f.; Eph 1,20; Kol 3,1; Hebr 1,3; 1,13; 8,1; 10,12; 12,2; 1 Petr 3,22.

er ursprünglich von Jesus benutzt wurde; Paulus könnte in 1 Kor 15 und in seiner ganzen Theologie durch ihn beeinflußt worden sein.[64]

Menschensohn und Adam

Die Frage, woher die paulinische Vorstellung von Jesus als neuem Adam stammt, ist ausgiebig diskutiert worden; dabei wurden die verschiedensten möglichen Hintergründe untersucht, vor allem im jüdischen spekulativen Denken.[65] Sie könnte durch die Verbindung alttestamentlicher und jüdischer Vorstellungen mit der Erfahrung des Paulus als Auferstehungszeuge und seiner Auffassung von Jesus als dem eschatologischen Retter entstanden sein.

Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß Paulus auch durch die jesuanische Menschensohnlehre beeinflußt wurde. Interessanterweise wird die Menschensohnsprache, die in den Evangelien so oft begegnet, außerhalb von ihnen kaum verwendet. Wahrscheinlich benutzte Jesus sie zwar selbst, doch seine Anhänger empfanden das bewußt zweideutige »der Mensch« als unangebrachte Bezeichnung für jemanden, der ihrer Ansicht nach ganz eindeutig von den Toten auferweckt worden war.[66] Es ist jedoch kaum vorstellbar, daß die frühen Christen nicht über die Bedeutung dieser Menschensohnterminologie nachgedacht haben sollten, wenn sie auch nur annähernd so wichtig war, wie die Evangelien vermuten lassen.[67]

In Hebr 2,5–8 wendet der Verfasser des Briefs Ps 8,5–7 auf Jesus an und benutzt dabei die Menschensohnterminologie:

> Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst,
> oder der Menschensohn, daß du dich seiner annimmst?
> Du hast ihn nur für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt.
> Du hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt,
> alles hast du ihm zu Füßen gelegt.[68]

Dieses Zitat von Ps 8 ist nicht nur wegen der Anwendung des Begriffs »Menschensohn« auf Jesus interessant, sondern auch, weil der Ausdruck in Ps 8, der mit »Menschensohn« übersetzt wird, *ben adam* ist und weil die Sprache des Psalms in anderer Hinsicht unverkennbar an Gen 1,28 erinnert, wo Gott zu den ersten von ihm erschaffenen Menschen sagt, sie sollten sich die Erde »untertan machen«**. Der

---

64 Zum möglichen Einfluß der Jesustradition auf 1 Kor 15,20–28 siehe auch unten. Laut Bruce, *Paul and Jesus*, 89, könnte das synoptische Gespräch über den Messias für Paulus der Anlaß gewesen sein, die Gottesterminologie für Jesus zu benutzen.

65 Z.B. Philo, All I,31,53–65.

66 Außerdem war das semitische »Sohn von«-Idiom den griechischsprachigen Kreisen vermutlich fremder als den frühesten aramäischsprachigen Gemeinden.

67 Selbst wenn man im Hinblick auf den jesuanischen Gebrauch Zweifel anmelden wollte, machen die Evangelien deutlich, daß die Urkirche den Titel mit ihm und seiner Sendung verband.

68 Bei dieser Übersetzung wird der in der NRSV-Marginalie zu V. 6 für »Mensch« und »Menschensohn« verwendete Singular in V. 7–8a übernommen.

Verfasser des Hebräerbriefs identifiziert Jesus also mit dem adamgleichen Menschen oder Menschensohn, mit demjenigen, dem Gott alles unterordnet.

Paulus benutzt Ps 8 an mindestens zwei Stellen: in Phil 3,21, wo er sagt, Jesus werde unseren armseligen Leib in die Gestalt seines verherrlichten Leibes verwandeln, »in der Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann«, und in 1 Kor 15,27, wo er schreibt, daß Jesus schließlich alles unterworfen würde.[69] Der Vers aus Ps 8 mit der Formulierung »der Mensch ... der Menschensohn«** wird zwar an keiner dieser beiden Stellen direkt zitiert, steht aber doch im Hintergrund. Wir haben somit Beweise dafür, daß Paulus Jesus mit »dem Menschensohn« aus Ps 8 gleichsetzte. Außerdem dürfte er bei beiden Stellen an Jesus als neuen Adam gedacht haben: In Phil 3,21 klingt der Christushymnus aus Kapitel 2 an, und 1 Kor 15,27 ist der paulinischen Darstellung von Christus als neuem Adam ganz eng benachbart.

Das beweist allerdings noch nicht, daß Paulus (oder andere in der Urkirche, wie der Verfasser des Hebräerbriefs) durch die in den Evangelien belegte Menschensohntradition beeinflußt wurde. James Dunn schreibt dazu: »Es gibt (abgesehen von Apg 7,5b) weder Anzeichen dafür, daß über die Tradition der Jesusworte hinaus eine Menschensohnchristologie blühte, noch Beweise dafür, daß zwischen dem Bild vom Menschensohn und der von mir skizzierten Adam-Christologie eine Wechselwirkung stattfand.«[70]

Die folgenden Punkte legen zusammengenommen jedoch den Schluß nahe, daß Dunn vorschnell handelt, wenn er jeden Einfluß der Menschensohntradition auf Paulus bestreitet:

- die Bedeutung des Ausdrucks »Menschensohn« (d.h., »Mensch«) in der Jesustradition;
- die Bedeutung der Adam-Konzeption bei Paulus;
- die Beweise dafür, daß Paulus und andere in der Urkirche die Formulierung »der Mensch ... der Menschensohn«** aus Ps 8 aufgriffen und benutzten;
- die Tatsache, daß sowohl »der Menschensohn« (zumindest, wenn dieses Wort im Licht von Dan 7 richtig gedeutet wird) als auch der paulinische neue Adam repräsentative Gestalten sind.[71]

Angesichts dieser vier Punkte ist es wahrscheinlich, daß hier eine Verbindung zwischen Jesus und Paulus besteht.[72]

Nun habe ich ja ausgeführt, daß der wichtigste Hintergrund der jesuanischen Menschensohnlehre Dan 7 sein dürfte, wo »einer wie ein Menschensohn« für »die

69 Siehe außerdem Eph 1,22.

70 *Christology*, 312; vgl. 103–13. Dunn zufolge kam Ps 8 durch die Verbindung mit Ps 110 (wo der Herr »meinem Herrn« verspricht, ihm seine Feinde unter die Füße zu legen) in die Christologie der Urkirche.

71 So Hooker, *Son of Man*, 198.

72 Stuhlmacher, »Jesustradition«, 250, bringt Röm 8,34 mit Mt 10,32/Lk 12,8 und Röm 5,15; 5,19 mit Mk 10,45 (man beachte die Wendung »die vielen«) in Verbindung. In *Versöhnung*, 29f., führt er aus, daß 1 Tim 2,5f. eine hellenisierte Fassung von Mk 10,45 sei; er betrachtet diese Stelle zwar als nachpaulinisch, doch der interessante Punkt ist, daß er annimmt, dort werde »der Menschensohn« durch »der Mensch« ersetzt. Zu Mk 10,45 s.u., Kap. 6.

Heiligen des Höchsten« steht. Dabei wird Jesus als neues Israel gesehen, nicht als neuer Adam. Das schließt jedoch aus folgenden Gründen eine Verbindung zur paulinischen Vorstellung von Jesus als neuem Adam keineswegs aus:

- Auch wenn der wichtigste Hintergrund für die jesuanische Menschensohnsprache Dan 7 war, dürfte Jesu Menschensohnverständnis auch durch die Verwendung dieses Ausdrucks in anderen Teilen des Alten Testaments (einschließlich Ps 8) beeinflußt worden sein.
- Paulus könnte die jesuanische Menschensohnkonzeption in eine Richtung weiterentwickelt haben, bei der er sich von Jesu eigener Vorstellung löste.
- Es ist überzeugend dargelegt worden, daß der gerechte Rest Israels, der durch die menschliche Gestalt in Dan 7 repräsentiert wird, dort als der wahre Adam dargestellt wird, als derjenige, dem die Gewalt über die »Tiere« gegeben wird. Morna Hooker schreibt dazu: »Es gibt eine sehr enge Verbindung zwischen Adam und dem Menschensohn.«[73] Auch andere Forscher sind der Ansicht, daß Israel und Adam schon lange vor Paulus miteinander in Verbindung gebracht wurden.
- Paulus bezieht Dan 7 zwar nirgendwo direkt auf Jesus, doch seine Frage in 1 Kor 6,2, »Wißt ihr denn nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden?«, dürfte eine Anspielung auf Dan 7 sein. Das zeigt, daß er sich mit dieser Stelle beschäftigt hat.[74]
- In Phil 2,7, wo er davon spricht, daß Jesus »den Menschen gleich« wurde, könnte Paulus »wie ein Menschensohn« aus Dan 7,13 anklingen lassen und so die Adam-Konzeption mit danielischen Vorstellungen verbinden.[75]

Angesichts dieser Überlegungen, die natürlich unterschiedlich zu gewichten sind, erscheint eine Verbindung zwischen der jesuanischen Menschensohnsprache und der paulinischen Vorstellung von Jesus als neuem Adam viel wahrscheinlicher, als manchmal angenommen wird.

---

[73] *Son of Man*, 72; siehe auch 1–72; außerdem Wright, *Climax*, 23. Moule, *Christology*, 14, 24–26, bringt Ps 8 mit Dan 7 in Verbindung und weist auf die Bedeutung von Ps 80 hin.

[74] Zur Bedeutung der Vorstellung von den richtenden Heiligen im Judentum siehe Fee, *1 Corinthians*, 233. 1 Kor 6,2 könnte auch mit bestimmten Jesustraditionen in Zusammenhang stehen (z.B. Mt 19,28/Lk 22,28–30; Lk 12,32; siehe Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, I, 301). Daß Paulus die Christen verschiedener Gemeinden gern als »Heilige« bezeichnet, könnte diese danielische und jüdische Tradition widerspiegeln.

[75] Griechisch ὡς ἄνθρωπος (Phil 2,7) und ὡς υἱὸς ἀνθρώπου (Dan 7,13 LXX). Die »Gleichheits«-Terminologie in Phil 2,6f. könnte ebenfalls den danielischen Hintergrund und vielleicht auch Ez 1,26 widerspiegeln. Siehe Bruce, *Paul and Jesus*, 81, und Stanton, *Jesus of Nazareth*, 104. O'Brien, *Philippians*, 227, vertritt wie andere die Ansicht, an einer Stelle, an der die wahre Menschlichkeit Jesu hervorgehoben werde, sei eine Anspielung auf Daniels himmlischen Menschensohn fehl am Platz; er sieht keinen Grund dafür, daß Paulus das aramäische »wie ein Menschensohn« als »wie ein Mensch« wiedergegeben haben sollte. »Wie ein Mensch« ist jedoch eine völlig angemessene griechische Übersetzung (auch I. H. Marshall, *Origins*, 78, betrachtet das paulinische »der Mensch« als »korrektes ›Menschensohn‹-Äquivalent«), und es ist durchaus denkbar, daß die »Menschensohn/Mensch«-Terminologie für Paulus und andere Konnotationen von Herrlichkeit und von wahrer Menschlichkeit zugleich hatte.

»Ich preise dich, Vater …«

In 1 Kor 1–4, wo er von Weisheit und Torheit spricht, könnte Paulus die wichtige »Q«-Danksagung in Mt 11,25–27/Lk 10,21 f. anklingen lassen,[76] in der Jesus sagt:

> Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dies vor den Weisen und Verständigen verborgen und es den Kleinen offenbart hast. Ja, Vater, denn dies war dein Wohlgefallen. Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand erkennt den Sohn, nur der Vater, und niemand erkennt den Vater, nur der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will.*

In 1 Kor 1–4 befaßt Paulus sich mit Spaltungen in der korinthischen Gemeinde: »… daß jeder von euch etwas anderes sagt: Ich halte zu Paulus – ich zu Apollos – ich zu Kephas – ich zu Christus.« (1,12) Das tut er, indem er über die Frage der menschlichen und spirituellen »Weisheit« spricht. Offenbar behaupteten manche Korinther – vielleicht die Anhänger des redegewandten Alexandriners Apollos –,[77] besondere Weisheit zu besitzen. Paulus betont daraufhin die Torheit des Kreuzes.

Es gibt eine ganze Reihe von Argumenten, die für eine Verbindung zwischen 1 Kor 1–4 und der »Ich preise dich, Vater …«-Spruchgruppe in Mt 11/Lk 10 sprechen.[78]

Sprachliche Parallelen

Die beiden Passagen weisen eine beachtliche Zahl sprachlicher Parallelen auf:

Matthäus 11/Lukas 10	**1. Korinther**
du hast verborgen (11,25/10,21) (ἀπ)έκρυψας	verborgen** (2,7) ἀποκεκρυμμένην
den Weisen (11,25/10,21) σοφῶν	die Weisheit der Weisen (1,19) τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν
den Verständigen** (11,25/10,21) συνετῶν	den Verstand der Verständigen** (1,19) τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν
[du] hast offenbart (11,25/10,21) ἀπεκάλυψας	Gott hat offenbart** (2,10) ἀπεκάλυψεν ὁ θεός
den Kleinen**/Unmündigen (11,25/10,21) νηπίοις	(unter) den Vollkommenen (2,6), Unmündige** (3,1) τοῖς τελείοις, νηπίοις

[76] Fjärstedt, *Synoptic Tradition*, 138–50, befaßt sich besonders eingehend mit dieser Möglichkeit. Siehe außerdem Richardson, »Thunderbolt«, und Berger, *Theologiegeschichte*, 327–29.

[77] Im Zusammenhang mit dem Streben der Korinther nach Weisheit und Charismen ist die Beschreibung des Apollos in Apg 18,24 f. als »redekundig und in der Schrift bewandert« sowie als Sprecher »mit glühendem Geist« interessant.

[78] Siehe Richardson, »Thunderbolt«, 96.

war dein Wohlgefallen* (11,26/10,21) εὐδοκία ἐγένετο	gefiel es Gott wohl* (1,21) εὐδόκησεν
niemand erkennt den Vater, nur der Sohn** (11,27/vgl. 10,22) οὐδεὶς (ἐπι)γινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός	[da] die Welt ... Gott nicht erkannte (1,21) οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος ... τὸν θεόν So hat auch niemand das Wesen Gottes erkannt – nur der Geist Gottes.* (2,11) τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ

Diesen sprachlichen Parallelen allein darf man allerdings nicht zuviel Gewicht beimessen. Sie sind über mehrere Kapitel des 1. Korintherbriefs verteilt und auch nicht alle gleich eng oder von offensichtlicher Bedeutung. So unterscheiden sich beispielsweise die »niemand erkennt«-Sprüche in mancher Hinsicht stark,[79] und mit den »Verständigen«** in 1,19 zitiert Paulus aus dem Alten Testament (Jes 29,14). Natürlich kann man die Ansicht vertreten, daß sprachliche Parallelen in christlichen Texten, bei denen es um das gleiche Thema geht (in unserem Fall »Weisheit«), zu erwarten sind und daher nicht unbedingt auf eine Verbindung hindeuten.

Konzeptionelle Parallelen

Neben den sprachlichen gibt es aber auch konzeptionelle Parallelen. So hat die Exegese wiederholt darauf hingewiesen, daß Paulus »Weisheit« mit Griechen in Verbindung bringt (1 Kor 1,22), seine Worte zur Weisheit in 1 Kor 1–4 jedoch viel eher einen jüdischen Hintergrund widerzuspiegeln scheinen. Er spricht von der »Weisheit der Welt«, den »Herrschern dieser Weltzeit«** und der »Herrschaft« (oder dem »Reich«) Gottes (1,20; 2,6; 2,8; 3,18; 4,20). Wir befinden uns hier offensichtlich in der Gedankenwelt von synoptischen Sprüchen wie der »Ich preise dich, Vater ...«-Gruppe. Viele Forscher sind der Ansicht, daß es sich dabei um die Gedankenwelt der »Q«-Tradition handelt.[80]

---

[79] Außerdem werden die »Kleinen«**/»Unmündigen« in dem synoptischen Spruch positiv gesehen, in 1 Kor 3,1 dagegen negativ! Zu den Unterschieden siehe auch Richardson, »Thunderbolt«, 97.

[80] Zu den Korinthern und »Q« siehe J. M. Robinson, »Kerygma and History«, und vor allem Richardson, »Thunderbolt«. Richardson vertritt die Ansicht, daß manche Korinther Apollos dem Paulus vorzogen und sich auf die »Q«-Tradition – in der statt des Kreuzes unter anderem Johannes der Täufer und die »Weisheit« herausgestellt werden – beriefen. Paulus habe daraufhin die Lk 10,21–24/Mt 11,25–27 und Mt 13,16f. zugrundeliegende »Q«-Tradition (und verwandte alttestamentliche Texte) benutzt, um zu zeigen, daß Gott »zerstört« (griechisch ἀπολῶ). Es könnte durchaus zutreffen, daß die Begeisterung der Korinther für »Weisheit«, den Geist und möglicherweise auch die Taufe mit Apollos in Zusammenhang stand und daß die Korinther auf Jesustraditionen – einschließlich derjenigen, in denen davon die Rede ist, daß den Jüngern eine besondere Offenbarung zuteil wurde und daß ihnen im Plan Gottes eine Vorrangstellung zukam – zurückgriffen, um ihre Position zu rechtfertigen. Man braucht aber nicht anzunehmen, daß die Korinther die hypothetische Logienquelle kannten. (Falls Mt 13,11/Mk 4,11/Lk 8,10 eine der Traditionen gewesen sein sollte, auf die die Korinther sich beriefen – s.o., Kap. 2 –, handelt es sich um eine markinische, nicht um eine »Q«-Tradition.)

Wenn Paulus in 1 Kor 1 und 2 hervorhebt, daß Gott nicht die Starken und Mächtigen erwähle, sondern die Schwachen und Törichten, und daß das Evangelium vor den Weisen verborgen und nur durch göttliche Offenbarung zu erkennen sei, erinnert das jedenfalls stark an die Schwerpunktsetzung der »Ich preise dich, Vater ...«-Sprüche.

Die Korinther und die Jesustradition

In Kapitel 2 habe ich darauf hingewiesen, daß die Korinther, die sich ihrer spirituellen Reife und ihrer Erkenntnis rühmten, sich dabei offenbar auf die Jesustradition beriefen.[81] Darauf deutet auch 1 Kor 1–4 hin. So könnten die Korinther die Lehre Jesu von der Gegenwart des Gottesreichs – man beachte den Hinweis auf »das Reich Gottes«** in 4,20 – aufgegriffen haben, um ihre Behauptung, sie seien im Besitz des Geistes und spirituelle Könige (4,8), zu rechtfertigen. Sie könnten auch den Spruch in Mt 13,11/Mk 4,11/Lk 8,10, daß es den Jüngern gegeben sei, »die Geheimnisse des Gottesreichs zu erkennen«*, gekannt und genau diese Erkenntnis für sich beansprucht haben. Zum Beweis dafür kann man außer 1 Kor 13,2 auch die Verse in 1 Kor 2 heranziehen, in denen Paulus vom »Geheimnis ... Gottes« spricht (V. 7, vgl. V. 1). Dort sagt er in einer Sprache, die der des synoptischen Spruchs ähnelt, dieses Geheimnis habe keiner der Machthaber dieser Welt »erkannt« (V. 8), doch der Geist offenbare es, »damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt worden ist« (V. 12).[82] Außerdem bezeichnet Paulus sich selbst und Apollos in 1 Kor 4,1 als »Verwalter von Geheimnissen Gottes«.[83]

Angesichts dieser – allerdings unsicheren – Beweise scheint es durchaus möglich, daß die Korinther oder ihre geistlichen Lehrer sich auf die Evangelientraditionen, nach denen den Jüngern göttliche Erkenntnis und Verständnis gegeben wurden, beriefen,[84] diese Lehre mit ihren eigenen charismatischen Erfahrungen verbanden

---

[81] Später werde ich noch auf andere mögliche Verbindungen zwischen 1 Kor 1–4 und der Jesustradition eingehen. Siehe beispielsweise Kap. 5 zu Jesus als dem »Grund« (1 Kor 3,11), Kap. 7 zu den Knechten, Dienern und Verwaltern, die Rechenschaft ablegen müssen (4,1–5), und Kap. 8 zur Zeichenforderung der Juden (1,22).

[82] In 2,8 und sonst in der Passage benutzt Paulus das Verb γινώσκω, das auch in dem synoptischen Spruch verwendet wird, in V. 12 aber οἶδα.

[83] Vgl. auch Eph 1,8–11, das große sprachliche Ähnlichkeit mit 1 Kor 1–4 aufweist (Weisheit, Verstand**, Geheimnis, Wohlgefallen**, in Christus alles, Verwaltung**), sowie Eph 3,2–4 (Verwaltung**, Offenbarung, erkennen, Geheimnis Christi, Verständnis usw.).

[84] In 1 Kor 1–4 sind auch noch andere, ähnliche Jesustraditionen entdeckt worden. So steht der »Q«-Spruch in Mt 13,16f./Lk 10,23f., daß die Jünger sehen und hören dürften, wonach frühere »Propheten und Gerechte« sich vergeblich gesehnt hätten, 1 Kor 2,9 (»... was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, ... das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben«) inhaltlich recht nahe. Da dieser Spruch bei Lukas unmittelbar auf die »Ich preise dich, Vater ...«-Tradition folgt, könnte er in der Fassung der Tradition, die Paulus kannte, mit ihm verbunden gewesen sein. Die gemeinsame Terminologie ist allerdings sehr allgemein – hören, sehen, Augen – und steht in 1 Kor 2,9 außerdem fast ganz in dem alttestamentlichen Zitat. Siehe aber Richardson, »Thunderbolt«, 96.

und daher stolz auf ihre spirituellen Kräfte und ihre Erkenntnis waren.[85] Paulus bestätigt, daß Weisheit durch den Geist verliehen wird, betont aber die Schwäche der Erwählten und vor allem das Kreuz als Gipfel der Torheit.[86]

Der christologische Spruch (Matthäus 11,27/Lukas 10,22)

Falls Paulus in 1 Kor 1–4 tatsächlich durch die »Q«-Sprüche in Mt 11,25–27/Lk 10,21 f. beeinflußt wurde, drängt sich die Frage auf, weshalb er das Sohnschaftsthema (Mt 11,27/Lk 10,22) nicht aufgreift, sondern fast ausschließlich von »Christus« und nur ein einziges Mal vom »Sohn« (in 1,9) spricht.

Eine mögliche Erklärung ist, daß er zwar den Spruch zur Offenbarung gegenüber den Törichten und Kleinen/Unmündigen kannte, nicht jedoch die wichtige christologische Aussage, die in »Q« darauf folgt. Das ist zwar theoretisch denkbar,[87] aber keine unausweichliche Schlußfolgerung.

Zunächst einmal läßt sich angesichts des Kontexts von 1 Kor 1–4 völlig einleuchtend erklären, daß Paulus den christologischen Spruch, in dem die Sohnschaft Jesu betont wird, nicht aufgreift: Sein Thema ist nicht die Identität Jesu, sondern Weisheit; daher ist der für ihn interessante Spruch derjenige, in dem es um die Offenbarung

---

1 Kor 2,7 ist mit Mt 13,35 in Verbindung gebracht worden, 1 Kor 4,5 mit Mk 4,22 und 1 Kor 4,8 mit ThEv 2 (so Köster, *Ancient Christian Gospels*, 55–62).

85 Wie die Ansichten der Korinther zur »Weisheit« aussahen und woher sie stammten, ist eine bekannt schwierige Frage. Manche Forscher vertreten die Ansicht, daß sich hier ein »gnostischer« hellenistischer Einfluß zeigt. Die Hervorhebung von »Weisheit« und »Erkenntnis« könnte in einer griechischen Umgebung (1 Kor 1,22) zwar tatsächlich besonders nahe gelegen haben, doch der wichtigste Faktor dürfte wohl die charismatische Erfahrung der Korinther gewesen sein – daher die Hinweise auf »Weisheit« und »Erkenntnis« im Zusammenhang mit dem Thema der Geistesgaben (1,5–7; 12,8; 13,1 f.; 14,2; 14,26; man beachte auch die Verwendung von »Geist« in 2,13; 2,15; 3,1). Zu ihren charismatischen Erfahrungen gehörten vor allem die Zungenrede (Glossolalie) und andere angebliche Offenbarungserlebnisse sowie Wunder (siehe 1 Kor 12–14). Die Korinther betrachteten ihre Bekehrung und ihre Taufe wohl als Initiation in die Geheimnisse des Geistes (vergleiche die Art der christlichen Erfahrung, die in der Apostelgeschichte, z. B. 19,6; außerdem Gal 3,2 angedeutet oder beschrieben wird). In diesem Zusammenhang kamen die Jesustraditionen, in denen es um die göttliche Offenbarung gegenüber den Jüngern geht, natürlich besonders gelegen, und die Korinther deuteten ihre eigenen Erfahrungen als Erkenntnis der Geheimnisse – in 14,2 sagt Paulus selbst, wer in Zungen rede, rede »im Geist … Geheimnisse«** – und als Weisheit.

Falls das eine zutreffende Beschreibung der Situation ist, bestand zwischen Paulus und den Korinthern keine unüberbrückbare theologische Kluft: Paulus bestätigte ihre spirituellen Erfahrungen und erkannte die Jesustraditionen an, auf die sie sich beriefen, hielt ihre Schwerpunktsetzung aber für unausgewogen (nicht zuletzt, weil sie sich ihres Geistbesitzes rühmten, andererseits aber die zentrale Bedeutung des Kreuzes nicht erkannten). Umgekehrt hielten die Korinther Paulus für geringer als andere »Apostel« (darunter möglicherweise auch Apollos), die ihrer Ansicht nach größere Geistesgaben und auch mehr Erfahrung mit diesen Gaben besaßen (vgl. 2 Kor 12,1–13).

86 Während die Korinther den »Ich preise dich, Vater …«-Spruch mit der Geisterkenntnis, die sie für sich beanspruchten, in Zusammenhang brachten, weist Paulus darauf hin, daß die Offenbarung dem Spruch zufolge gerade den Schwachen und Törichten zuteil wird.

87 Die Authentizität des christologischen Spruchs gilt der Exegese als viel weniger gesichert als die des vorausgehenden Spruchs zur Offenbarung gegenüber den Kleinen/Unmündigen.

gegenüber den Jüngern geht, nicht der, in dem Jesus als Sohn des Vaters bezeichnet wird.[88]

Zweitens deuten einige andere Stellen darauf hin, daß Paulus den christologischen Spruch kannte. Auf 1 Kor 1,21, wo er sagt: »da die Welt ... *Gott nicht erkannte*«, habe ich schon hingewiesen; diese Formulierung erinnert an das synoptische »*niemand erkennt* den Vater«.**[89] Auch 2,11 (»So hat auch *niemand* das Wesen Gottes *erkannt* – *nur* der Geist Gottes.«**) ähnelt dem »Q«-Spruch; Paulus schreibt zwar statt »nur der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will«** »nur der Geist Gottes«, doch angesichts der ausgesprochen engen Verbindung von Jesus und dem Geist im paulinischen Denken ist der Unterschied nicht so groß, wie man auf den ersten Blick annehmen könnte.

Abgesehen von 1 Kor 1–4 steht die interessanteste Parallele zu dem »Q«-Spruch in 1 Kor 15,24–28. Dort spricht Paulus (was für ihn ungewöhnlich ist) vom »*Sohn*« und von »*dem Gott und Vater*«*; der Sohn werde sein Reich am Ende dem Vater *übergeben*, der ihm zuvor *alles* zu Füßen gelegt habe (»alles« kommt in dieser Passage mehrmals vor). Die Stelle weist auffallende Parallelen zu dem »Q«-Spruch auf: »Mir ist von meinem *Vater alles übergeben* worden; ... niemand erkennt den *Vater*, nur *der Sohn* ...«**[90] Paulus setzt einen anderen Schwerpunkt – Niederlage der Feinde Gottes am Ende – als der synoptische Vers mit seiner Betonung der Offenbarung, doch die inhaltliche Übereinstimmung, daß »der Vater« »dem Sohn« »alles« gegeben habe, könnte durchaus von Bedeutung sein.[91]

---

[88] Paulus spricht an dieser Stelle – wie überhaupt im ganzen 1. Korintherbrief – tatsächlich kaum von Jesus als dem Sohn. Das könnte sich vielleicht aus dem korinthischen Kontext erklären lassen. So führt z.B. Richardson (»Thunderbolt«, 109) aus, daß Paulus im 1. Korintherbrief einer »Christus«-Christologie gegenüber einer »Sohn«-Christologie den Vorzug gebe, weil letztere mit dem charismatischen Christentum der Korinther verbunden gewesen sei, gegen das er sich dort wendet. Doch auch das Gegenteil ist denkbar: Möglicherweise betonten die Korinther eine »Christus«-Christologie, und Paulus greift diese Schwerpunktsetzung (wie die Hervorhebung des Geistes) auf.
Daß Paulus die Sohnschaft Jesu nicht herausstellt, dürfte aber ohnehin nicht wichtig sein. Jesus wird im Corpus Paulinum nämlich überhaupt nur siebzehnmal (darunter je einmal im Epheser- und im Kolosserbrief) der »Sohn« genannt, und acht dieser Stellen sind auf nur drei Kapitel (Röm 1 und 8 sowie Gal 4) konzentriert. Paulus spricht vor allem dann von Jesus als dem »Sohn«, wenn von dessen Beziehung zu Gott, dem Vater, die Rede ist, zum Beispiel, daß er vom Vater »gesandt« sei (Röm 8,3; Gal 4,4). Die Sohnschaftsterminologie benutzt Paulus in seinen Briefen relativ selten; er zieht als Bezeichnungen für Jesus »Christus« und »Herr« vor. Der 1. Korintherbrief fällt mit seinen nur zwei Verweisen auf Jesus als Sohn Gottes (1,9 und 15,28) also gar nicht aus dem Rahmen.

[89] In ihrem Kontext gibt es noch andere sprachliche Verbindungen zu den »Q«-Sprüchen, um die es hier geht, z.B. »Weisheit«, »Verstand«** und »gefiel es Gott wohl«* (1,19; 1,21).

[90] Goulder, *Evangelists' Calendar*, 210, weist ebenfalls auf die Verbindungen zwischen dem »Q«-Spruch und 1 Kor 15,24–28 hin, will aber durch wenig überzeugende Argumente (Verwendung der LXX bei Matthäus und Paulus und vermeintlich matthäisches Vokabular in Mt 11,25–27) beweisen, daß Matthäus von Paulus abhängig ist, nicht Paulus vom »Q«-Spruch.

[91] In 1 Kor 3,21–23 schreibt Paulus: »Denn alles gehört euch ... ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott.« Die Vorstellung, daß den Glaubenden »alles« gehört, und die Beziehungskette vom Vater zum Sohn und weiter zu den Glaubenden könnten ebenfalls mit dem »Q«-Spruch in Verbindung stehen, auch wenn es bei Matthäus und Lukas um die Offenbarung geht, nicht allgemein um Geistesgaben. (Für eine ähnliche Kette siehe Mt 10,40; 1 Kor 11,3.) Andere interessante Parallelen zu dem »Q«-Spruch

Zwischen 1 Kor 15,24–28 und der Jesustradition bestehen auch noch andere mögliche Verbindungen: 1 Kor 15,24 ist einer der seltenen Verse, in denen Paulus vom »Reich«** spricht (im Zusammenhang mit der Vorstellung, daß Jesus die bösen Mächte unterwerfen wird). Außerdem gibt es Anspielungen auf Ps 8, den Psalm, in dem es heißt, dem adamgleichen »Menschensohn« werde alles zu Füßen gelegt (s.o. zum »Menschensohn«), und auf Ps 110 (den den Synoptikern zufolge auch Jesus benutzte, s.o.), in dem Gott »meinem Herrn« verheißt, ihm alle seine Feinde als Schemel unter die Füße zu legen.[92]

Die Berührungspunkte zwischen der Pauluspassage und der synoptischen Jesus-Christologie beweisen zwar nicht unbedingt, daß Paulus aus der Jesustradition zitierte; seine Gedanken dürften aber entscheidend durch diese Tradition – einschließlich der »Ich preise dich, Vater ...«-Sprüche – beeinflußt worden sein.[93]

Das Gleichnis von den bösen Winzern

Paulus kannte vermutlich nicht nur den christologischen »Q«-Spruch in Mt 11,27/Lk 10,22, sondern auch das jesuanische Gleichnis von den bösen Winzern (Mt 21,33–44/Mk 12,1–12/Lk 20,9–19). Dieses Gleichnis – in dem Jesus von dem Weinbergbesitzer erzählt, der seinen Sohn schickt, um die Früchte zu holen – dürfte nämlich hinter Gal 4,4f. (»Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, *sandte Gott seinen Sohn*, ... damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen ...«**) und Röm 8,3f. (»... *sandte Gott seinen Sohn* in der Gestalt des Fleisches, das unter der Macht der Sünde steht, zur Sühne für die Sünde, um an seinem Fleisch die Sünde zu verurteilen; dies tat er, damit die Forderung des Gesetzes durch uns erfüllt werde ...«) stehen.[94]

In der wahrscheinlichen Deutung durch die Evangelisten geht es bei dem Gleichnis um

---

sind Gal 1,15f., wo Paulus schreibt: »Als es aber [Gott] *wohlgefiel*, mir seinen *Sohn* zu *offenbaren*«** (dazu s.u., Kap. 4), und vielleicht auch 1 Kor 13,12 (die dort zum Ausdruck gebrachte Vorstellung von der Gotteserkenntnis der Christen ist mit der von Mt 11,27 verglichen worden – siehe Davies und Allison, *Matthew*, II, 284f.).

92 Die Häufigkeit, mit der diese beiden Psalmen im Neuen Testament begegnen, läßt darauf schließen, daß sie in den Gemeinden viel benutzt wurden, nicht nur von Paulus. Möglicherweise greift Paulus diese Gemeindetradition auf und stützt sich nicht direkt auf die entsprechenden Jesustraditionen. Andererseits deuten manche der besprochenen Beweise (z.B. im Zusammenhang mit dem »Ich preise dich, Vater ...«-Spruch) darauf hin, daß Paulus durch bestimmte Jesusworte beeinflußt wurde.

93 Auch zwischen 1 Kor 8,6 (»... so haben doch wir nur einen Gott, den Vater ... Und einer ist der Herr: Jesus Christus.«) und Mt 23,9f. (»... denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel ... denn nur einer ist euer Lehrer, Christus.«) besteht eine interessante christologische Parallele. Siehe J. P. Brown, »Synoptic Parallels«, 43.

94 Zu dieser Auffassung siehe Dunn, *Christology*, 39–45, der sich auf Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul*, 447, bezieht; Fuller, »The Conception/Birth of Jesus«, 43; Ninan, *Jesus as the Son of God*, 197–209.

- Jesus als den Sohn und Erben,
- der nach Gottes Dienern, den Propheten, als Gottes letztes Wort gesandt wurde,
- und zwar zu Gottes Pächtern, Israel,
- um den Pachtertrag (die »Früchte«) zu holen,
- und der von den Pächtern getötet wurde, weil sie das Erbe an sich bringen wollten,
- was dazu führt, daß der Weinberg den ursprünglichen, jüdischen »Pächtern« weggenommen und anderen übergeben wird, die Gott die Früchte abliefern werden.

Dieses Bild von der Sendung Jesu entspricht der paulinischen Auffassung fast Punkt für Punkt. Sowohl an der Galater- als auch an der Römerstelle sagt Paulus, Gott habe »seinen Sohn« »gesandt«, und bei beiden (vor allem Gal 4) sind die Themen des Dienens, der Sohnschaft und des Erbes wichtig. In Gal 4,4 weist Paulus explizit auf den eschatologischen Charakter des Kommens Jesu hin (»Als aber die Fülle der Zeit gekommen war ...«**), und in Röm 8,4 nennt er als Zweck dieses Kommens, »damit die Forderung des Gesetzes ... erfüllt werde«, was unter der alten Herrschaft des Gesetzes unmöglich war (vgl. »Frucht bringen« in 7,4). In Röm 8,3f. deutet Paulus an, was er anderswo ausdrücklich sagt: Der Tod Jesu war von entscheidender Bedeutung. An anderen Stellen bringt er das Kommen Jesu explizit mit dem Gericht über die Juden und den Heiden als neuen Erben Israels in Verbindung (z. B. Röm 9–11).

Die Parallelen sind nicht sehr eng, und sie beweisen auch nicht, daß Paulus in den angeführten Versen das jesuanische Gleichnis anklingen läßt; für die Vorstellung, daß »der Sohn« »gesandt« wird, sind auch andere Erklärungen vorgeschlagen worden.[95] Die Authentizität des Gleichnisses kann jedoch recht überzeugend nachgewiesen werden, und es ist zumindest möglich, daß hier eine Verbindung zwischen der Jesustradition und Paulus besteht.[96]

Fazit: Paulus und die Jesustradition

Die Verwendung von *Abba* ist der einzige eindeutige Beweis für eine Verbindung zwischen der paulinischen Christologie und der Lehre Jesu. Der Gebrauch dieses Wortes ging auf Jesus zurück, und Paulus dürfte das gewußt haben.

Daß Paulus auch die »Q«-Gruppe der »Ich preise dich, Vater ...«-Sprüche kannte und durch sie beeinflußt wurde, ist nicht so sicher; angesichts der zahlreichen sprachlichen und thematischen Parallelen zwischen den »Q«-Sprüchen und verschiedenen paulinischen Passagen, vor allem 1 Kor 1–4, kann man aber davon ausgehen, daß Paulus die Sprüche kannte und daß die Korinther sich auf die Lehre Jesu von der Offenbarung der göttlichen Weisheit und Geheimnisse berufen hatten. Falls das

---

[95] Sie wurde beispielsweise mit den Vorstellungen, daß Gott die Weisheit vom Himmel sendet (z.B. Weish 9,10) und daß ein zweiter Mose gesandt wird, verglichen. Siehe Scott, *Adoption*, 165–71.

[96] Zur Authentizität des Gleichnisses s. o., S. 103, Anm. 30.

stimmt, war auch diese Jesustradition Gegenstand von Auseinandersetzungen in der Urkirche.

Trotz der Zweifel mancher Wissenschaftler ist es zumindest möglich, daß Paulus durch die jesuanische Menschensohnlehre beeinflußt wurde und daß diese Lehre sich in seiner Darstellung von Jesus als neuem Adam widerspiegelt. Er könnte das jesuanische Gleichnis von den bösen Winzern gekannt haben, in dem der Weinbergbesitzer »seinen Sohn« »sendet«. Zwischen der paulinischen Betonung, daß Jesus der Herr ist, und bestimmten Evangelientraditionen – mit denen ich mich zum Teil noch in einem späteren Kapitel beschäftigen werde – könnte durchaus eine Verbindung bestehen.

4
Das Kreuz

I. Theologischer Vergleich von Jesus und Paulus

Jesus und sein Tod

»Ich aber will mich allein des Kreuzes Jesu Christi, unseres Herrn, rühmen ...« (Gal 6,14); »Wir dagegen verkündigen Christus als Gekreuzigten, den Juden ein Anstoß, den Heiden eine Torheit ...«** (1 Kor 1,23): Für Paulus stand das Kreuz Jesu im Mittelpunkt – nicht nur im Mittelpunkt seines eigenen Denkens und seiner Lehre, sondern auch des Heilshandelns Gottes, so wie Paulus es verstand.[1]

Inwieweit – wenn überhaupt – teilte Jesus die paulinische Auffassung von seinem eigenen Tod? Es ist verständlich, daß Paulus und andere Anhänger Jesu dessen Tod, der für sie ja in der Vergangenheit lag, irgendwie erklären mußten. Er war zweifellos »den Juden ein Anstoß, den Heiden eine Torheit«**, und die frühen Christen mußten versuchen, in ihm einen Sinn zu sehen. Doch wie stand Jesus selbst dazu?

Sah Jesus seinen Tod voraus?

Den Evangelien zufolge war Jesus überzeugt, daß es seine Bestimmung war, zu sterben. Das machte er – vor allem in der späteren Zeit seines Wirkens – auch seinen Jüngern klar: »Von da an begann Jesus, seinen Jüngern zu erklären, er ... werde getötet werden ...« (Mt 16,21/Mk 8,31/Lk 9,22) Es überrascht nicht, daß die Evangelisten Jesus eine Todeserwartung zuschreiben – doch rechnete er wirklich damit, zu sterben, oder haben sie ihm anachronistisch ihre eigene Ansicht in den Mund gelegt? Viele Wissenschaftler sind der Auffassung, daß die Geschichte Jesu im Licht der Ereignisse massiv umgeschrieben worden sei; wenn Jesus sein Leiden in einiger Ausführlichkeit ankündige (z.B. Mt 20,17–19/Mk 10,32–34/Lk 18,31–34), spiegele sich darin das retrospektive Wissen der Evangelisten wider, nicht das Wissen des historischen Jesus, der in die Zukunft blickte.[2]

---

[1] Obwohl das Kreuz für Paulus im Mittelpunkt stand, dürfen wir aus Schriften wie dem 1. Korinther- und dem Galaterbrief nicht den Schluß ziehen, daß seine Theologie nur eine Kreuzestheologie war. Er betont die Bedeutung des Kreuzes im Galater- und im Römerbrief angesichts einer judaisierenden Theologie, die (seiner Ansicht nach) das Kreuz nicht ernst nahm, und im 1. Korintherbrief, um der Prahlerei der Korinther entgegenzuwirken; in denjenigen Briefen, in denen es um andere Themen geht (z.B. im 1. Thessalonicherbrief), stellt er es nicht so sehr in den Mittelpunkt.

[2] Zu den sogenannten Leidensankündigungen und allgemeiner zur Frage der Einstellung Jesu zu seinem

Dagegen kann man einwenden, daß Jesus mit sehr großer Wahrscheinlichkeit damit gerechnet haben dürfte, daß er sterben würde. Er wußte schließlich, wie es Johannes dem Täufer ergangen war, er wußte, wie gefährlich es im römisch besetzten Palästina war, Führer einer populären religiösen Bewegung zu sein; also hätte er seinen Tod auch ohne übernatürliche Fähigkeiten voraussehen können.

Jemand, der das Kommen des Gottesreichs verkündete und an dieses Reich glaubte, hätte jedoch nicht zwangsläufig damit rechnen müssen, daß er noch vor dessen Anbrechen sterben würde. Jesus könnte durchaus so, wie es in den Evangelien beschrieben wird, nach Jerusalem gegangen sein, im Bewußtsein der damit verbundenen Gefahr, zugleich aber in der Hoffnung, daß es ihm gelingen würde, einen Umsturz herbeizuführen und eine neue Ordnung zu errichten, oder – was wahrscheinlicher ist – daß das Reich Gottes auf übernatürliche Weise hereinbrechen und er selbst dadurch vor dem Tod bewahrt werden würde. Die Geschichte vom Leidenskampf Jesu in Gethsemane (Mt 26,36–46/Mk 14,32–42/Lk 22,39–46) ist oft in diesem Sinne verstanden worden – Jesus habe inständig um das Eingreifen Gottes gebetet, auf das er gewartet hatte. Auch der Ruf Jesu am Kreuz, »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mt 27,46/Mk 15,34), ist als Verzweiflungsschrei darüber, daß das Gottesreich nicht gekommen war, gedeutet worden.[3]

Diese Deutung läßt sich nicht widerlegen, doch ihre Vertreter benutzen das Zeugnis der Evangelien sehr selektiv und lassen eine beachtliche Zahl von Stellen, an denen Jesus direkt oder indirekt von seinem kommenden Tod spricht (darunter Gleichnisse wie das von den bösen Winzern und die Abendmahlsgeschichte), unberücksichtigt.[4] Außerdem deuten sie anderes Material (zum Beispiel die Gethsemanegeschichte) nicht im Sinne der Evangelisten, die es uns überliefert haben. Eine derartige Auslegung ist nur dann gerechtfertigt, wenn sehr gute Gründe dagegen sprechen, die vorliegenden Texte respektvoller zu behandeln. Bei den Evangelienberichten ist das aber nicht der Fall.

Warum Jesus hingerichtet wurde

Bevor ich auf Jesu Auffassung von seinem Tod eingehe, möchte ich darauf hinweisen, daß die Darstellung der Evangelien hinsichtlich der Motive derjenigen, die Jesus hinrichten ließen, nachvollziehbar ist. Der römische Statthalter Pontius Pilatus ließ

---

kommenden Tod siehe vor allem Bayer, *Jesus' Predictions*. Seiner Ansicht nach sind die gegen die Authentizität der Leidensankündigungen vorgebrachten Argumente nicht überzeugend.

3 Siehe Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition*, 46–49.

4 Außer den direkten »Leidensankündigungen« gibt es in den Evangelien rätselhaftere Worte Jesu von seiner »Taufe« und seinem »Kelch« (Mt 20,22/Mk 10,38; Lk 12,50). Neben dem Gleichnis von den bösen Winzern, in dem vom Tod des Sohnes die Rede ist (Mt 21,33–46/Mk 12,1–12/Lk 20,9–19), sind hier auch die Gleichnisse zu nennen, in denen es heißt, ein Herr gehe weg und kehre dann zurück; sie deuten darauf hin, daß Jesus damit rechnete, vor dem Kommen des Gottesreichs »wegzugehen« (zu diesen Gleichnissen s.u., Kap. 8). Zum Abendmahl siehe weiter unten in diesem Kapitel.

Jesus als Messiasprätendenten – als »König der Juden« (Mt 27,37/Mk 15,26) – kreuzigen. Wir wissen nicht, ob Pilatus Jesus als eine ernsthafte politische Bedrohung betrachtete, doch nichts mußte einem Mann in seiner Position so gefährlich erscheinen wie ein Aufstand. Die Zeit des Passafestes war aus Sicht der Römer ohnehin immer gefährlich, weil dann so viele Menschen nach Jerusalem strömten und das Fest stark nationalistisch gefärbt war. Aus den Hinweisen auf den angeblichen Aufrührer Barabbas und die beiden »Räuber«, die mit Jesus hingerichtet wurden (Lk 23,19; Mt 27,38/Mk 15,27), können wir entnehmen, daß dieses Passafest mit besonders großer Unruhe verbunden war. Die späteren Christen mögen Jesus als eine rein religiöse Gestalt gesehen haben, nicht als politische Bedrohung, doch im Palästina des ersten Jahrhunderts gab es keine klare Abgrenzung zwischen Politik und Religion, und populäre Religionsführer wie Johannes den Täufer und Jesus mußten die Römer als Gefahr für ihre Herrschaft betrachten – besonders, wenn sie ein neues »Reich« verkündeten und ihre erregten Anhänger in einer Prozession nach Jerusalem hineinführten.

Natürlich schieben die Evangelisten die Hauptschuld an der Hinrichtung Jesu den Juden zu, die ihn Pilatus übergaben, nicht Pilatus selbst. Das darf man nicht einfach als unhistorisch abtun, weil es die Abneigung der Christen gegen die Juden widerspiegele. Das Judentum war eine breitgefächerte Religion mit verschiedenen theologischen Strömungen und Gruppierungen, die sich gegenseitig ablehnten. So standen die Essener anderen jüdischen Gruppen wie den Pharisäern sehr negativ gegenüber und grenzten sich ausdrücklich von ihnen ab. Den Evangelien zufolge geriet Jesus in eine scharfe Auseinandersetzung mit den Pharisäern (nicht zuletzt wegen seiner »liberalen« Ansichten zum Sabbat und zu den Reinheitsgeboten); das ist eine durchaus plausible Darstellung.[5] Die jüdische Jerusalemer Lokalaristokratie empfand Jesus schon allein deshalb als Bedrohung, weil er ein beliebter Religionsführer war, der die Römer möglicherweise stürzen und den Status quo ändern konnte (so Joh 11,45–53); dazu kam noch die radikale Botschaft vom Reich Gottes, die er verkündete. Es ist verständlich, daß die jüdischen Autoritäten einen Führer, der Drohungen gegen den Tempel ausstieß (in diesem Punkt waren die Jerusalemer sehr empfindlich) und ihnen selbst Korruption vorwarf, nicht gern gewähren lassen wollten.[6] Falls er dazu noch Ansprüche der Art erhob, die die Evangelisten andeuten, mußten andere ihre eigene Führungsposition durch ihn bedroht sehen.

Die Darstellung der Evangelien, nach der die jüdischen Führer mit Pilatus gemeinsame Sache machten, um Jesus auszuschalten, ist also durchaus plausibel. Bei ihren

---

5 Die Darstellung der Pharisäer in den Evangelien ist ausführlich diskutiert worden. Manche Forscher, so auch E. P. Sanders, spielen die Bedeutung dieser Gruppe und ihre vermutliche Gegnerschaft zu Jesus herunter (siehe sein *Jesus and Judaism*, z.B. 188, 43–58), andere hingegen halten die Berichte der Evangelisten über Auseinandersetzungen Jesu mit den Pharisäern für glaubwürdig (z.B. Borg, *Conflict, Holiness and Politics*, 139–43). Zu den Pharisäern allgemein siehe Wright, *NT and the People of God*, 181–203. Zur Abgrenzungstendenz der Pharisäer siehe auch Neusner, »Mr Sanders' Pharisees«.

6 Matera, »Trial of Jesus«, ist der Ansicht, daß Jesus wohl keine Gefahr darstellte, solange er sich in Galiläa aufhielt, daß sein Einzug in Jerusalem und die »Tempelreinigung« die Situation aber grundlegend geändert haben dürften.

Gesprächen mit Pilatus konzentrierten die Juden sich auf den Messiasanspruch Jesu. Damit spielten sie einen Trumpf aus; der Statthalter stand nämlich ohnehin schon unter Druck, da er die Angelegenheiten der Provinz (vor allem die religiösen Angelegenheiten der Juden) bereits mehrmals schlecht gehandhabt hatte.[7] Auch wenn Pilatus gezweifelt haben mag – es lag in seinem eigenen Interesse, sich den jüdischen Autoritäten nicht zu widersetzen. Wie verwundbar Pilatus damals gewesen sein muß, zeigt uns Josephus durch seine Schilderung der Ereignisse, die nur wenige Jahre nach der Kreuzigung Jesu zur Absetzung von Pilatus als Statthalter von Judäa und Samarien führten: Zu jener Zeit sah Pilatus sich erneut einem religiös begründeten Volksaufstand gegenüber, allerdings nicht in Jerusalem, sondern in Samarien. Um ihn niederzuschlagen, schickte er seine Truppen, die mit so großer Brutalität vorgingen, daß die Proteste dagegen bis zu den Vorgesetzten des Pilatus drangen. Daraufhin wurde Pilatus abberufen.[8]

Jesu eigene Auffassung

Die von den Evangelisten geschilderten Gründe für das Vorgehen des Pilatus und der jüdischen Autoritäten sind also durchaus nachvollziehbar. Doch wie sah Jesu eigene Auffassung aus?

Johannes der Täufer

Ich habe schon dargelegt, daß die Verbindung Jesu zu Johannes dem Täufer wohl enger war, als man bei oberflächlicher Betrachtung annehmen würde. Falls das zutrifft, dürfte das Schicksal des Täufers für Jesus von großer Bedeutung gewesen sein. Allen drei Synoptikern zufolge begann Jesus in Galiläa zu wirken, als er »hörte, daß man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte« (Mt 4,12; Mk 1,14). Das wird nicht näher erklärt, doch es ist denkbar, daß die Inhaftierung des Johannes ein wichtiger Anstoß für das Wirken Jesu in Galiläa war.[9] Interessanterweise berichten die Evangelisten, Jesus habe Kontakt zu dem inhaftierten Johannes gehabt (Mt 11,2f./Lk 7,18f.). Matthäus zufolge wurde Jesus von der Hinrichtung des Täufers informiert und zog sich daraufhin in die Wüste zurück (Mt 14,12f.). Selbst wenn die matthäische Darstellung in diesem Punkt nicht historisch sein sollte, hatte Jesus offensichtlich vom Tod des Täufers gehört, der für ihn Anlaß zu tiefem Nachdenken sein mußte.

Matthäus und Markus bestätigen das und schreiben, daß Jesus in diesem Zusammenhang von seinem eigenen kommenden Leiden sprach (Mt 17,10–13/Mk 9,11–

---

[7] S.o., Kap. 2. Dem Johannesevangelium zufolge sagten die Juden zu Pilatus: »Wenn du ihn [Jesus] freiläßt, bist du kein Freund des Kaisers ...« (19,12); das wirkt plausibel.

[8] Josephus, Ant 18,87–89. Zu Pilatus und der generellen Glaubwürdigkeit der Darstellung der Evangelien siehe McGing, »Pontius Pilate«.

[9] Murphy-O'Connor vertritt in »John the Baptist« die Ansicht, daß Jesus zum engeren Jüngerkreis des Täufers gehört habe und ihm nach dessen Tod gerade im Gebiet des Herodes Antipas nachgefolgt sei.

13). Dieser Gedankengang ist leicht nachvollziehbar, und zwar nicht nur von der pragmatischen Seite her – weil Jesus nämlich erkannt haben muß, daß ihn das gleiche Schicksal ereilen konnte wie den Täufer –, sondern auch von der theologischen. Jesus mußte den Tod des Täufers (und offenbar auch seine Gefangenschaft) in den Rahmen seiner eigenen Verkündigung vom Reich Gottes integrieren, und es liegt nahe, daß er in diesem Zusammenhang auch über seine eigene Zukunft nachdachte.

Der Kontext des Gottesreichs

Falls Jesus tatsächlich im Kontext seiner Lehre vom Gottesreich über den Tod des Täufers und seinen möglicherweise bevorstehenden eigenen Tod nachdachte, sind zwei Dinge wahrscheinlich: Zum einen dürfte er solches Leiden als Erfüllung des Alten Testaments (da es beim »Reich Gottes« ja um dessen Erfüllung ging) betrachtet haben, zum anderen sah er es vermutlich als Teil des Prozesses, durch den das Gottesreich hereinbrach.

Genau das kann man auch den Evangelien entnehmen: Der Tod Jesu wird dort als Voraussetzung für die Erfüllung der Schrift dargestellt und mit Schriftworten beschrieben (z.B. Mk 9,12f.); das gilt auch für den Tod des Johannes. Das könnte natürlich einfach nur die Ansicht der auf diese Ereignisse zurückblickenden Urkirche gewesen sein, doch es ist durchaus plausibel, daß jemand, der den Tag der Erfüllung verkündete und vom Leiden des Täufers erfahren hatte, die verschiedenen alttestamentlichen Traditionen aufgriff, in denen vom Leiden der Gerechten die Rede ist – seien es nun die Psalmen, Sacharja mit der Beschreibung des geschlagenen Hirten oder Jesaja mit dem berühmten Lied vom leidenden Gottesknecht, der die Schuld der vielen auf sich nahm. All diese alttestamentlichen Traditionen zitiert Jesus den Evangelisten zufolge (z.B. Sach 13,7 in Mt 26,31/Mk 14,27; Ps 22,2 in Mt 27,46/Mk 15,34; Jes 53,12 in Lk 22,37). Stellvertretendes Leiden ist ein wichtiges alttestamentliches und jüdisches Konzept. So wurden auch die Leiden der makkabäischen Märtyrer als Folge von Gottes Gericht über die Sünden Israels betrachtet.[10]

Außerdem wird Jesu Tod so verstanden, daß er irgendwie das Reich Gottes bringt. Jesus verkündete das Hereinbrechen der Gottesherrschaft in die Geschichte; sein Tod mußte das, was mit seinem Wirken begonnen hatte, zur Vollendung bringen. Das ist die tiefere Bedeutung seiner Worte beim letzten Mahl, daß er erst wieder essen oder trinken werde, wenn das Reich Gottes gekommen sei (Mt 26,29/Mk 14,25/Lk 22,18 und am deutlichsten in Lk 22,15f.): »Ich habe mich sehr danach gesehnt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen. Denn ich sage euch: Ich werde es nicht mehr essen, bis das Mahl seine Erfüllung findet im Reich Gottes.« Der gleiche Gedanke könnte auch hinter den rätselhafteren Worten Jesu stehen, in denen er sagt, er müsse mit einer Taufe getauft werden (Mk 10,38/Lk 12,50): Jesus

---

10 Z.B. 2 Makk 7; 4 Makk 17,20–22.

muß sich der Todestaufe unterziehen, bevor er und andere das kommende Reich Gottes erfahren können.[11]

Das, was ich zum stellvertretenden Leiden gesagt habe, fügt sich gut in diesen Zusammenhang ein: Mit der Verkündigung des kommenden Gottesreichs kündigte Jesus auch die Vergebung der Sünden an. Doch wie konnte er die üblichen jüdischen Sühnehandlungen, nämlich die Opfer, umgehen und scheinbar einfach von sich aus erklären, den Menschen sei vergeben worden und sie seien nun für das Reich bereit? Genau diese Frage stellten ihm seine Kritiker (Mt 9,2f./Mk 2,5f./Lk 5,20f.). Die Evangelisten haben dafür eine durchaus plausible Erklärung: Jesus war zu der Überzeugung gelangt, daß sein Tod die Antwort auf diese Frage war, und zwar als stellvertretendes Leiden für die Sünden der Menschen, das das Reich der Vergebung und Versöhnung möglich machte.[12] Ich habe ja schon dargelegt, daß das Reich Gottes nach Ansicht Jesu einerseits bereits gekommen war, andererseits jedoch erst in der Zukunft vollendet werden würde. Die Jünger konnten diese Verzögerung nicht verstehen, doch angesichts der Überzeugung, daß vor der zukünftigen Vollendung erst noch etwas – nämlich das stellvertretende Leiden – geschehen mußte, ergibt sie einen Sinn.

Die Abendmahlserzählung und andere Zeugnisse

Wir wissen jetzt, wie Jesus seinen bevorstehenden Tod mit seiner Botschaft vom Gottesreich in Verbindung gebracht haben könnte. Läßt sich das noch genauer herausarbeiten? Im Hinblick auf Erklärungen für den Tod Jesu sind die Evangelisten auffallend schweigsam; es könnte von Bedeutung sein, daß sie keine eigene Kreuzes- oder Sühnetheologie in die Erzählung einbringen.

Der Text, durch den wir die Auffassung Jesu am besten verstehen können, dürfte die Abendmahlserzählung sein (Mt 26,26–30/Mk 14,22–26/Lk 22,15–20).[13] Die Abendmahlstradition ist besonders gut belegt, nicht zuletzt auch durch Paulus, der das Mahl in 1 Kor 11,23–25 in einer Sprache beschreibt, die der der Synoptiker sehr ähnlich ist. (Zur Frage der Authentizität s. u., S. 141.)

Die neutestamentlichen Abendmahlsberichte unterscheiden sich in mehreren, meist kleineren Punkten voneinander, auf die ich zum Teil später noch eingehen werde.[14] Die synoptischen Evangelien stimmen aber in folgenden Punkten überein:

---

[11] Hier könnte die Reflexion Jesu über Johannes den Täufer durchklingen. Der Täufer unterzog sich einer »Todestaufe« – das muß auch Jesus tun.

[12] Antwi, »Did Jesus Consider«, argumentiert, daß Jesus innerhalb eines kultischen Gedankenrahmens gearbeitet habe; er verbindet Jesu »Amt« der Vergebung mit seiner letzten Reise nach Jerusalem: Als Jesus nach Jerusalem und zum Tempel kommt, setzt er »seine eigene Funktion mit derjenigen gleich, die bis dahin der Institution der Sühne zugeschrieben worden war« (27). Zu den wichtigen Tempellogien s. u., Kap. 5.

[13] Zum Abendmahl siehe die klassische Besprechung von Jeremias, *Abendmahlsworte*; außerdem I. H. Marshall, *Last Supper, Lord's Supper*. Ich selbst habe mich in »How Jesus Understood the Last Supper« mit seiner Bedeutung befaßt.

[14] Im Zusammenhang mit der Lukasfassung vom Abendmahl gibt es ein schwieriges textkritisches Problem, denn in einigen Handschriften fehlt 22,19b–20 (der zweite Lukas-Kelch und die Worte zur

- das Mahl fand im Kontext der letzten Reise Jesu nach Jerusalem statt;
- für Jesus und seine Jünger war diese Reise von sehr großer Bedeutung;[15]
- es handelte sich um ein Passamahl;[16]
- Jesus deutete das Brot und den Wein als seinen Leib, sein Blut und den Vollzug des »Bundes« und forderte seine Anhänger auf, zu essen und zu trinken;
- das Mahl fand vor seiner Verhaftung und der Kreuzigung statt;
- er sprach vom kommenden Reich Gottes (s.o.).

Selbst auf der Grundlage dieser wenigen Informationen läßt sich die Bedeutung der doppelten Gleichnishandlung Jesu erschließen. Wahrscheinlich wollte Jesus seinen Jüngern bildhaft erklären, wie er jenes so ungeheuer wichtige Passafest sah, und vor allem, wie er seinen bevorstehenden Tod verstand – nämlich

- als befreiendes Ereignis (wie die große Befreiung der jüdischen Geschichte, den Auszug aus Ägypten);
- als bundstiftendes Opfer, bei dem es um das kommende Reich Gottes ging;
- und als Opfer zugunsten seiner Anhänger, die er zur Teilhabe daran einlud.

Lukas und Paulus sprechen vom »*neuen* Bund«; das erinnert an Jer 31,31, wo Gott einen neuen Bund verheißt, der auf die Herzen des Gottesvolkes geschrieben werde. Es liegt ja auch nahe, daß Jesus den jeremianischen Bund mit dem Gottesreich in Verbindung brachte (s.o., Kap. 2). Matthäus und Markus zufolge sagte er, sein Blut werde »für viele« vergossen; darin klingt Jes 53 an, wo der gerechte Gottesknecht sein Leben hingibt, um die Sünden »von vielen« zu tragen und »die vielen« gerecht

---

Bedeutung des Brotes). Heute vertreten die meisten Exegeten die Ansicht, daß der sogenannte Langtext – der den Ablauf des Passamahls (z.B. mit mehreren Kelchen) widerspiegelt – ursprünglich ist, der Kurztext hingegen eine Fassung, die mehr dem christlichen Abendmahl entspricht. Siehe die Besprechungen in Jeremias, *Abendmahlsworte*, 137–53; I. H. Marshall, *Last Supper*, 79f.; Fitzmyer, *Luke*, 1387f.

15 Lukas schreibt in seinem Reisebericht, Jesus habe ein Gleichnis erzählt, um die Vorstellung des baldigen Hereinbrechens der Gottesherrschaft abzuwehren: »Weil Jesus schon nahe bei Jerusalem war, meinten [sie] …, das Reich Gottes werde sofort erscheinen« (19,11); auch den anderen Evangelisten zufolge versetzte der Einzug Jesu in Jerusalem seine Anhänger in helle Aufregung, und sie erwarteten Großes (Mt 21,1–9/Mk 11,1–10/Lk 19,28–40). Es spricht alles dafür, daß es sich hier um eine echte Erinnerung handelt, da es keinen Grund dafür gibt, daß die Evangelisten die Erregung der Jünger falsch beschrieben haben sollten. Ihre Erregung macht außerdem zusammen mit Jesu Verhalten verständlich, daß die Autoritäten eingriffen. Falls die Jünger tatsächlich voller Erwartung waren, dürften sie von Jesus darin bestärkt worden sein.

16 Auch nach dem Johannesevangelium, das einen anderen Eindruck zu vermitteln scheint, fand es zumindest zur Passazeit statt. Johannes zufolge scheint Jesus kurz vor dem Passafest gestorben zu sein (18,28; 19,14). Manche Exegeten sind der Ansicht, daß Johannes die ursprüngliche Chronologie geändert habe, damit der Zeitpunkt des Todes Jesu mit der Schlachtung der Passalämmer zusammenfiel. Überraschend viele andere geben jedoch der johanneischen Chronologie den Vorzug vor der synoptischen und gehen davon aus, daß es sich beim letzten Mahl nicht um ein richtiges Passamahl handelte. Manche nehmen an, daß Jesus und seine Jünger mit einem liturgischen Kalender arbeiteten, der vom offiziellen Tempelkalender abwich; da die Essener keinen Mondkalender benutzt hätten, sondern einen Sonnenkalender, könnten sie das Passafest vor der offiziellen Feier begangen haben. Andere Forscher legen die Johannesstellen, nach denen Jesus vor dem Passafest starb, so aus, daß er vor dem Sabbat der Passawoche gestorben sei. Zu dieser Frage siehe I. H. Marshall, *Last Supper*, 66–75, und die Kommentare.

zu machen (V. 11f.). Es ist durchaus denkbar, daß Jesus seinen Tod so sah, nämlich als stellvertretendes Leiden des Gottesknechts für das Gottesvolk,[17] das zu einem neuen Exodus und einer neuen Befreiung von der Strafe des Exils führen sollte.[18]

Diese Auslegung paßt gut zur Lehre Jesu vom Gottesreich, bei der es ja um das Befreiungs- und Heilswerk Gottes geht.[19] Der Tod Jesu wird in einem ganz realen Sinn als Grundlage für die von ihm angebotene Vergebung, Befreiung und Erneuerung betrachtet.

Die eben vorgestellte Auslegung steht auch mit anderen Aspekten der Auffassung Jesu von seinem Tod, die nicht so gut bezeugt sind, im Einklang. In diesem Zusammenhang ist vor allem Mt 20,28/Mk 10,45 wichtig: »Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.« Bei diesem Logion fallen zwei Wörter besonders auf: »Lösegeld« und »dienen«. »Lösegeld« läßt an eine Befreiung aus der Sklaverei oder Gefangenschaft und daher sofort an den jüdischen Exodus (und das Exil)[20] denken und paßt somit gut zu der Passadeutung des letzten Mahls. Außerdem kommt erneut »für viele« vor. Man muß dieses Menschensohnlogion wohl vor dem Hintergrund von Jes 53 sehen, wo der Gottesknecht sein Leben als »Sühnopfer« für viele hingibt (V. 10f.).[21]

Jesus bezeichnet seinen Tod auch als »Kelch«, den er trinken müsse (Mk 10,38; 14,35f.). Dahinter steht sehr wahrscheinlich die alttestamentliche Vorstellung vom Zornbecher, den die »Frevler« als Strafe Gottes trinken müssen (Ps 75,9; Jes 51,17; Jer 25,15f.). Nach Auffassung Jesu trinkt er selbst diesen Becher für andere.

Jesus benutzte also bekannte jüdische Konzeptionen, um seinen Tod zu erklären: die Vorstellung vom göttlichen Gericht, das wegen ihrer Sünden über die Menschen kommen würde; die Hoffnung auf einen neuen Exodus; und die Vorstellung, daß ein Gerechter für andere leiden würde. Er sah seinen Tod als Leiden eines Gerechten für andere, das Vergebung bringen, einen neuen Bund zwischen Gott und seinem

---

17 Zur Verbindung der Konzeptionen vom Menschensohn, Messias und Knecht im Judentum zur Zeit des zweiten Tempels siehe Nickelsburg, »Salvation without and with a Messiah«; Charlesworth, »From Jewish Messianology«, 237–41. Zum Thema »Knecht« (oder »Diener«, »Sklave«) siehe auch meine Besprechung von Mk 10,45 auf S. 239–43.

18 Zum Tod Jesu als Exodus siehe auch Lk 9,31, zu Jesus als Passalamm Joh 19,36 und zur Mosetypologie ganz allgemein R. N. Longenecker, *Christology*, 32–38.
B. Chilton schreibt in *A Feast of Meanings*, Jesus habe sich mit den Worten »das ist mein Leib ... das ist mein Blut« nicht auf seinen eigenen Tod bezogen, sondern darauf hinweisen wollen, daß die Form, in der er und seine Jünger das Gemeinschaftsmahl durchführten, die Art von Opfer sei, die Gott wirklich erfreue. Falls die Worte jedoch tatsächlich auf Jesus zurückgehen und eine Opferbedeutung haben, ist es viel einfacher, das einstimmige Zeugnis des Neuen Testaments zu akzeptieren, nach dem Jesus seinen Tod als Opfer erklärte, als sich Chiltons Auffassung anzuschließen.

19 Siehe Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 271–73, der sich wiederum auf Schürmann stützt.

20 So Hill, *Greek Words*, 49–81: »Das Bedeutungsfeld, auf das die Wörter hinzielen, ist das der Befreiung des Gottesvolkes durch Gott« (81); vgl. Hooker, *Son of Man*, 144.

21 Zur Authentizität und Bedeutung des Lösegeldlogions siehe u.a. Page, »Authenticity of the Ransom Logion«; Stuhlmacher, *Versöhnung*, 27–43; Kim, *Son of Man*, 38–61; Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 278–83; Witherington, *Christology*, 251–56. Gegen die Deutung als »Gottesknecht« wenden sich Barrett, »Background of Mark 10:45«, und vor allem Hooker, *Jesus and the Servant*, 74–79.

Volk (das jetzt durch die Jünger repräsentiert wurde) stiften und das Kommen des Gottesreichs ermöglichen würde.[22]

Wie Paulus Jesu Tod verstand

Daß Jesu Tod im Mittelpunkt der paulinischen Theologie stand, habe ich schon gezeigt. Doch wie verstand der Apostel diesen Tod?

Eschatologie und Erfüllung

Paulus ...

In Röm 3,21-26 kommen viele Aspekte des paulinischen Denkens zusammen. Deshalb eignet sich diese Stelle besonders gut als Ausgangspunkt. Paulus schreibt dort:

> Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, bezeugt vom Gesetz und von den Propheten: die Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben an Jesus Christus, offenbart für alle, die glauben. Denn es gibt keinen Unterschied: Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren. Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus. Ihn hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut ...

Paulus stellt Jesu Tod also in einen eschatologischen Kontext: »*Jetzt aber* ist ... die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden ...«; außerdem verweist er auf das Gesetz und die Propheten: »bezeugt vom Gesetz und von den Propheten«. Für ihn steht unzweifelhaft fest, daß Jesus für unsere Sünden gestorben ist, »gemäß der Schrift«

---

22 Diese Deutung des Todes Jesu wird durch das Johannesevangelium gestützt. So sagt Jesus in Joh 6,51, er werde sein Fleisch »für das Leben der Welt« hingeben. Wenig später (6,53) sagt er: »Amen, amen, das sage ich euch: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht eßt und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch.« Ob dieser Vers eucharistisch gedeutet werden sollte, ist unter den Exegeten umstritten; sie sind sich aber darüber einig, daß Johannes hier vom Tod Jesu für die Welt spricht, den seine Anhänger empfangen müssen.

Im Bericht des Johannes vom Abschiedsmahl kommt die Einsetzung des Abendmahls bekanntlich gar nicht vor; statt dessen wäscht Jesus seinen Jüngern die Füße (13,1-20). Zwischen dieser Fußwaschung und dem synoptischen Abendmahl bestehen in mancher Hinsicht enge Parallelen, denn sie ist eine symbolische Handlung, die den Jüngern den bevorstehenden Tod Jesu verdeutlicht (daher die sorgfältige Einführung in die Geschichte in 13,1-3 und Jesu Worte zu Petrus in 13,8). Der Tod Jesu wird als äußerste Erniedrigung und größter Dienst gesehen und ist ein Wegwaschen des Bösen, das die Jünger empfangen müssen. In der Johannesgeschichte wird das synoptische Lösegeldwort »Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele« in eine Handlung umgesetzt.

Johannes sieht im Tod Jesu auch dessen Verherrlichung und das Hinauswerfen des »Herrschers der Welt« (12,27-32). Dieser Gedanke ist typisch johanneisch, andererseits aber nicht weit von dem synoptischen Bild entfernt, nach dem das Kreuz die Gerechtigkeit und Versöhnung des Gottesreichs bringt.

(1 Kor 15,3) – das Kreuz ist kein verhängnisvoller Schlag der Geschichte, sondern der Schlüssel zum Heilsplan Gottes.

... und Jesus

Ich habe bereits dargelegt, daß Jesus seinen Tod ebenfalls im Zusammenhang mit dem kommenden Gottesreich und mit alttestamentlichen und jüdischen Vorstellungen vom Gericht und vom Heil sah.

Menschliche Sündhaftigkeit und göttliche Gnade

Paulus ...

Paulus sieht das Kreuz in Röm 3,21–26 als göttliche Gnade, durch die die menschliche Sündhaftigkeit ausgelöscht wird. In Röm 1f. hat er die Misere des Menschen in manchmal sehr drastischen Einzelheiten geschildert – Heiden wie Juden befinden sich im Griff der Sünde und unter Gottes Zorn. In 3,23 erläutert er, daß das der Hintergrund seiner Lehre vom Kreuz ist: »Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren.« Diese unheilvolle Situation kann nur durch das Kreuz aufgehoben werden, das die Menschen göttlicher »Gnade« verdanken (V. 24). Das Kreuz ist das alles andere überragende Zeichen der Liebe Gottes: »Gott aber hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren.« (5,8)

... und Jesus

Jesus sah in seinem Amt den Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes gegenüber den Sündern: Er war ein Heiler der körperlich, geistig und sozial Kranken, und seine Aufgabe bestand darin, »die Sünder zu rufen« (Mt 9,13/Mk 2,17/Lk 5,32; Lk 15; 19,10). Seine Liebe zeigte sich in seinen Taten, vor allem aber in seinem Tod. Die Vorstellung, daß sein Tod ein Akt göttlicher Liebe war, wird in den Evangelien zwar eher angedeutet als explizit ausformuliert, doch sie kommt unmißverständlich in den Berichten über das letzte Mahl zum Ausdruck, wo Jesus den Jüngern das Brot und den Wein reicht und sagt, er werde »für euch« und »für viele« sterben. Man kann sie außerdem aus der Schilderung seines Todes herauslesen, zum Beispiel bei Lukas, wo Jesus für diejenigen betet, die ihn hinrichten, und dem Verbrecher, der mit ihm zusammen stirbt, das Paradies verspricht (23,34; 23,43).[23]

---

[23] Der Text von Lk 23,34 ist nicht unumstritten. Siehe auch Joh 13,1 (»Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung.«); 19,26f.

Die Erlösung

Paulus …

In Röm 3,24 spricht Paulus von der »Erlösung in Christus Jesus«. Das Wort, das hier als »Erlösung« übersetzt wird, ist mit dem Mt 20,28/Mk 10,45 als »Lösegeld« übersetzten Wort verwandt.[24] Es bezeichnet das Freikaufen von Sklaven oder Gefangenen. Möglicherweise dachte Paulus hier an die hellenistisch-römische Sklavenszene und stellte das Wirken Christi als Befreiung von Sklaven von einem unterdrückerischen Herrn dar (siehe Röm 6,14–23 und Gal 3,23–5,1).[25]

Das Wort hat aber, wie wir gesehen haben, auch einen alttestamentlichen Hintergrund, vor allem im Exodus Israels aus Ägypten (Ex 15,13) und in der Auslösung Israels aus dem babylonischen Exil (Jes 41,14).[26] An diesen Hintergrund – vor allem an den Exodus – könnte Paulus hier gedacht haben; an anderen Stellen beschreibt er das Werk Christi nämlich mit entsprechenden Worten. So fordert er die Korinther in 1 Kor 5,7f. auf, den alten »Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit« wegzuschaffen, da Christus »als unser Paschalamm … geopfert worden« sei. Und in 1 Kor 10 greift er den Exodus auf, als er das Sakramentsverständnis der Korinther kritisiert: Er erklärt, das Volk Israel habe eine Taufe erfahren, als es mit Mose durch das Rote Meer zog, und »gottgeschenkte Speise« gehabt – und trotzdem sei es wegen seiner »Gier nach dem Bösen« vernichtet worden. Angesichts dieser Stellen können wir annehmen, daß Paulus Jesu Tod nicht nur als Erlösung des einzelnen aus seiner Sklaverei gegenüber der Sünde und dem Tod sah, sondern auch als einen neuen Exodus zur Befreiung des Gottesvolks.[27]

… *und Jesus*

In dieser Hinsicht steht Paulus offenbar in Kontinuität zu Jesus. Die Authentizität des Lösegeldwortes in Mt 20,28/Mk 10,45 ist zwar nicht unumstritten, doch die Vorstellung von Jesu Tod als Befreiung bringendem Ereignis und als neuem Passa findet sich ja auch in der Erzählung vom letzten Mahl, die Paulus natürlich kannte.

---

24 ἀπολύτρωσις in Röm 3,24, λύτρον bei den Synoptikern.

25 In Gal 4,5 und 3,13 benutzt Paulus ἐξαγοράζω dafür, daß Christus »uns« vom Gesetz freigekauft hat. In 1 Kor 6,20 und 7,23 schreibt er, die Christen seien »um einen teuren Preis … erkauft [ἀγοράζω]« worden; in 7,23 spricht er explizit von Sklaven.

26 Siehe Dunn, *Romans*, 169.

27 Paulus spricht manchmal von der »Erlösung« als einem zukünftigen Geschehen, z.B. in Röm 8,23, wo er sich auf den Leib bezieht, an anderen Stellen aber auch als etwas Gegenwärtigem, z.B. in Kol 1,14. Aus dem Kontext in Röm 3 geht hervor, daß die Erlösung für ihn eine Erlösung von der Sünde und ihren Folgen ist. In Röm 6f. legt er die Vorstellung von der Befreiung der Christen von Sünde, Tod und Gesetz ausführlicher dar.

Sühne mit seinem Blut

Paulus ...

Doch wie kann Jesu Tod Befreiung bringen? Paulus schreibt, Gott habe Jesus »dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut« (Röm 3,25). Die genaue Bedeutung des griechischen Wortes ἱλαστήριον ist sehr umstritten (»Sühne, Sühnopfer, Sühnemittel, Sühnmal, Sühnedeckel ...«). Unbestreitbar ist aber, daß Paulus hier eine »Opfer«-Sprache benutzt. Das macht das Wort »Blut«, das im Alten Testament im Zusammenhang mit Opfern eine so große Rolle spielt und sonst üblicherweise nicht für den Tod eines Menschen verwendet wird, deutlich.

Die heutigen Leser der paulinischen Schriften können mit der Vorstellung von einem Tieropfer kaum etwas anfangen. Für Paulus und vermutlich auch für die meisten seiner Zeitgenossen hatten solche Opfer jedoch große religiöse Bedeutung, und sie erlebten sie auch häufig mit; daher kann Paulus das Tieropfer ohne weiteres als plastisches Bild für die Beziehung zwischen Gott und den Menschen verwenden.

Weshalb bezeichnet Paulus Jesu Tod nun gerade als Opfer? Man kann wohl die folgenden vier Aspekte seines Denkens herausarbeiten:[28] Erstens hatten Opfer im Alten Testament die Funktion der Entsühnung (siehe z.B. Lev 1,4; 4f.). Für Paulus ist Jesu Tod ein solches Opfer, das Vergebung für die Sünden bringen soll. Deshalb sagt er in Röm 8,3, Gott habe seinen Sohn gesandt, »um an seinem Fleisch die Sünde zu verurteilen«.

Zweitens: Wie hat man sich solche Sündopfer vorzustellen? Nach dem alttestamentlichen Ritual legte der opfernde Mensch zunächst seine Hand auf das »fehlerlose« Opfertier. Durch diese symbolische Handlung sollte entweder das Opfertier zum Stellvertreter des Menschen werden, der sich dann durch das Tier selbst als Opfer darbot, oder die Sünden des Menschen sollten auf das Tier übertragen werden. Das Tier wurde jedenfalls für die Sünden des opfernden Menschen bestraft, und dem Opfernden wurde vergeben. Es kam gewissermaßen zu einem Rollentausch zwischen dem opfernden Sünder und dem Opfertier: »Dahinter steht die Vorstellung, daß die Sünde des Sünders auf das fehlerlose Opfertier übertragen wurde und andererseits dessen fehlerloses Leben auf den Sünder übertragen (oder ihm angerechnet) wurde.«[29] Dieses Bild dürfte auch hinter mehreren paulinischen Textstellen stehen, bei denen von Jesu Tod die Rede ist; hier sind vor allem Gal 3,13: »Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist« und 2 Kor 5,21: »Er [Gott] hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden« zu nennen.

Drittens: Wieso war eine so drastische Sühnehandlung wie ein Opfer überhaupt notwendig? Das Alte Testament zeichnet das Bild eines ganz und gar reinen und hei-

---

[28] Ich halte mich hier stark an die ausgezeichnete Darstellung von Dunn, *Romans*, 172. Zu den alttestamentlichen Opfern siehe u.a. G.J. Wenham, *Leviticus*, 48–112.

[29] Dunn, *Romans*, 172. Zum »Rollentausch« siehe Hookers Aufsätze »Interchange in Christ«, »Interchange and Atonement« und »Interchange and Suffering«.

ligen Gottes, der das Böse unnachgiebig bestraft. Die Sünde ist daher eine ungeheuer ernste Sache, die gesühnt werden muß. Das Alte Testament zeichnet aber auch das Bild eines Gottes, dessen vergebende Liebe zu seinem Volk darin zum Ausdruck kommt, daß er einen Weg anbietet, der vor der Strafe bewahrt, nämlich das Opfer. Auch für Paulus besteht die menschliche Misere – so erklärt er in Röm 1–3 – darin, daß alle den furchtbaren »Zorn« Gottes verdient haben und sich ihm ausgesetzt sehen, weil sie Sünder sind; doch die Antwort auf diesen Zorn ist das Opfer Jesu.

Das in Röm 3,25 für Jesu Opfer verwendete Wort, ἱλαστήριον, beinhaltet zumindest im Profangriechischen die Vorstellung der Beschwichtigung des Zorns eines anderen. Die Bedeutung dieses Wortes in der Septuaginta (der griechischen Fassung des Alten Testaments, die die neutestamentlichen Autoren gewöhnlich benutzten) ist nicht unumstritten, doch wahrscheinlich sah Paulus den Tod Jesu tatsächlich als Beschwichtigung von Gottes Zorn. Natürlich hegte er nicht die grobe Vorstellung, daß Gott ein Wüterich und Jesus ein unschuldiges Opfer gewesen sei; doch er glaubte an die furchtbare Wirklichkeit des Gottesgerichts und daran, daß Gott Jesus geschickt hatte, um die Menschheit aus dem Gericht zu retten.[30]

Viertens: Das Wort ἱλαστήριον könnte mehr beinhalten als nur die Vorstellung der Zornesbeschwichtigung, denn es wird im griechischen Alten Testament (und im Hebräerbrief) vor allem für den Sühnedeckel (z.B. Ex 25,16–21; Hebr 9,5) benutzt. Der »Sühnedeckel« war die goldene Deckplatte der Bundeslade; er galt als Zentrum der Gottesgegenwart und als der Hauptort, an dem die Sünden des Gottesvolkes vergeben und gesühnt wurden. Hier wurde am so wichtigen Versöhnungstag das Blut der Opfertiere versprengt. Jener feierliche Tag mit seinen symbolischen Ritualen (darunter die Aussendung des mit den Sünden des Volkes beladenen Sündenbocks in die Wüste) war der einzige Tag des Jahres, an dem der Hohepriester das Allerheiligste des Tempels betreten durfte. Im Alten Testament steht: »Das soll für euch als feste Regel gelten: Einmal im Jahr sollen die Israeliten von allen ihren Sünden entsühnt werden.« (Lev 16,34) Paulus könnte daher mit der Römerstelle zum Ausdruck bringen wollen, daß »das, was einst durch das Ritual des Versöhnungstages (Levitikus 16) symbolisiert wurde, jetzt im gekreuzigten Christus verwirklicht worden ist«.[31]

Falls diese plausible Annahme richtig ist, war Jesu Tod für Paulus nicht nur ein neues Passa, das sowohl dem Gottesvolk als auch dem einzelnen Sünder »Erlösung«

---

[30] Viele Wissenschaftler halten die »Zornesbeschwichtigung« theologisch für schwierig und exegetisch für nicht überzeugend und ziehen daher die Übersetzung »Sühne« vor; dadurch verschiebt sich der Schwerpunkt von der Reaktion auf den Zorn auf das Streben nach Vergebung für die Sünde. Diese Fragen behandeln u.a. Morris, *Apostolic Preaching of the Cross*, 125–85; Hill, *Greek Words*, 23–48; Whiteley, *Theology of St Paul*, 130–51; Ziesler, *Pauline Christianity*, 87–91; Dunn, *Romans*, 171.

[31] Hunter, *Interpreting Paul's Gospel*, 31. Siehe auch Stuhlmacher, *Versöhnung*, 117–35; Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments*, 81 (mit großer Vorsicht); Fryer, »Meaning and Translation of *Hilasterion*«. Grayston, *Dying, We Live*, 94f., führt aus, daß das Versprengen von Blut am Versöhnungstag dazu gedient habe, »die Erneuerung der Heiligkeit für die Priesterschaft und das Allerheiligste sicherzustellen«; das sei eine »unpassende« Erklärung der paulinischen Bedeutung. Im weiteren Sinne ging es bei jenem Tag aber um Sühne für die Sünden des Gottesvolkes, und das paßt gut zur paulinischen Auffassung von Jesu Tod. Grayston wendet sich wie andere recht prosaisch gegen die Vorstellung von Jesus als dem Ort und dem Mittel (dem Blut) der Sühne und zieht für ἱλαστήριον die Bedeutung »Votivgabe« vor.

brachte, sondern auch die Erfüllung des Versöhnungstages. Er betrachtete Jesu Tod jedenfalls als Sühnopfer für die Sünde, wahrscheinlich außerdem als ein Opfer, das zur »Beschwichtigung« von Gottes Zorn führte und vor dessen Strafe bewahrte.[32]

... und Jesus

In den synoptischen Jesustraditionen kommt die Wortgruppe um ἱλαστήριον nur im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner vor, wo der Zöllner betet: »Gott, *sei* mir Sünder *gnädig*!« (Lk 18,13) Das griechische Verb, das dort mit »gnädig sein« übersetzt wird, ist mit dem Substantiv ἱλαστήριον verwandt und könnte kultische Konnotationen haben – und der Mann betet im Tempel.[33] Die benutzte Terminologie könnte allerdings paulinischen Einfluß auf Lukas widerspiegeln; selbst wenn sie auf Jesus zurückgehen sollte, sagt sie uns nicht viel darüber, wie dieser »Sühne« verstand. Die Vorstellung, daß Jesu Tod die Bedeutung eines Kultopfers habe und die Strafe abwende, die die Sünder verdient haben, ist jedoch sehr stark in der Jesustradition verwurzelt. Ersteres kommt in der »Leib«- und »Blut«-Sprache des letzten Mahls und vielleicht auch im ganzen Jerusalemkontext von Jesu Tod zum Ausdruck,[34] letzteres im von Jesus verwendeten »Kelch«-Bild und in den Anklängen an Jes 53, wo von dem Gottesknecht die Rede ist, der die Strafe für andere auf sich nimmt.[35]

Mit Christus sterben

Paulus ...

Abschließend möchte ich noch auf einen Aspekt des paulinischen Verständnisses vom Tode Jesu eingehen, für den wir uns späteren Stellen im Römerbrief und anderen Briefen des Apostels zuwenden müssen. Für Paulus ist Jesu Tod nicht einfach etwas, das dieser für andere – oder sogar anstelle anderer – vollbrachte, sondern auch etwas, an dem die Glaubenden teilhaben können. Manche Wissenschaftler sind der Ansicht, daß die Teilhabe im paulinischen Denken zu Jesu Tod eine wichtigere Rolle spiele als

32 Wir müssen uns bei der Übersetzung von ἱλαστήριον nicht zwischen »Zornesbeschwichtigung« und »Sühnedeckel« entscheiden, da es beim Versöhnungstag zweifellos darum ging, dem Gottesgericht zu entrinnen. Campbell, *Rhetoric of Righteousness*, 130–33, findet in Röm 3,25 zwar Versöhnungstagskonnotationen, doch keine Zornesbeschwichtigung; er scheint die Bedeutung von »Zorn« und »Strafe« in Röm 1–3 zu unterschätzen.

33 Siehe I. H. Marshall, *Luke*, 680, der auch auf Hill, *Greek Words*, 36, verweist.

34 Siehe Antwi, »Did Jesus Consider«.

35 Im Zusammenhang mit Jesu Tod zitiert Paulus die Gottesknechtpassagen aus Jesaja nicht, doch in Röm 4,25 könnte er auf sie anspielen (so z.B. laut Hengel, *Atonement*, 35). Johnson, *Writings*, 332, sagt allgemein über den Römerbrief: »Im ganzen Brief spielen wörtliche Zitate aus den späteren Teilen des Jesajabuches oder Anspielungen auf sie eine wichtige thematische Rolle. Es ist offensichtlich, daß Paulus Jes 49–60 sehr aufmerksam gelesen und in diesem Kontext über sein Amt nachgedacht hat.« Jes 53 könnte für die paulinische Theologie der Rechtfertigung durch Jesu Tod wichtig gewesen sein, denn dort wird ja beschrieben, daß der gerechte Gottesknecht die Sünden anderer auf sich nahm: »Er sättigt sich an Erkenntnis. Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht ...« (53,11, RSV)

die Zornesbeschwichtigung, Opfer und dergleichen.[36] So führt Paulus in Röm 6,3f. aus: »Wißt ihr denn nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben.« Im Galaterbrief schreibt er, er sei »mit Christus gekreuzigt worden« (2,19). Und die Kolosser weist er darauf hin, daß sie mit Christus gestorben, begraben und auferweckt worden seien (Kol 2,8–12).[37] Nach paulinischer Auffassung empfängt der Christ also nicht einfach das Gute, das mit Christi Werk verbunden ist, sondern er wird mit Christus vereint und hat an dessen Leben und Tod teil. Der Christ ist »in Christus« und stirbt »mit Christus«, sowohl durch die Taufe als auch in einer ständigen Erfahrung des Leidens um des Herrn willen (z.B. Röm 8,17; Phil 3,10).

... und Jesus

Die Konzeption der Teilhabe ist ein spezifisch paulinischer Schwerpunkt, doch die Vorstellung, daß die Christen an Jesu Tod teilhaben, finden wir durchaus auch in der Jesustradition. Zum einen sagte Jesus zu seinen Jüngern: »Wer mein Jünger sein will, der ... nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.« Dieses Wort steht (in unterschiedlichen Fassungen) sowohl in der Markus- als auch in der »Q«-Tradition. In der Markustradition kündigt Jesus ganz eindeutig seinen eigenen Tod an; der Aufruf an die Jünger, das Kreuz auf sich zu nehmen, kommt daher einer Aufforderung, ihm bei seiner Kreuzigung und seinem Leiden nachzufolgen, zumindest sehr nahe (Mt 16,24–26/Mk 8,34–37/Lk 9,23–26; Mt 10,38/Lk 14,27). Zum anderen sagt Jesus Matthäus und Markus zufolge im Rahmen des Gesprächs mit den Söhnen des Zebedäus zu den Jüngern: »Ihr werdet den Kelch trinken, den ich trinke« und (nur bei Markus): »[Ihr werdet] die Taufe empfangen, mit der ich getauft werde.« (Mk 10,38f./Mt 20,22f.) Das ist zwar nicht das paulinische Taufverständnis vom Leiden mit Christus, aber eine wichtige, starke Tradition, die Jesu Leiden und Tod als eine Erfahrung ansieht, an der seine Anhänger teilhaben werden.

Fazit des theologischen Vergleichs

Der Vergleich der paulinischen Kreuzestheologie mit der jesuanischen wirft einige besonders schwierige Fragen auf. Falls aber das, was ich oben in großen Zügen dargelegt habe, richtig ist, besteht insofern ein beträchtlicher Unterschied zwischen Jesus und Paulus, als Jesus recht wenig zum Kreuz sagt, Paulus hingegen eine viel

---

[36] Z.B. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 502–8.

[37] Im Kolosserbrief wird außerdem – ähnlich wie im vierten Evangelium – das Kreuz als Sieg über die Elemente der Welt hervorgehoben (Kol 2,15; 2,20; Joh 12,31; 16,33). Außerdem betonen sowohl der Kolosserbrief als auch das Johannesevangelium, daß Christus »vor aller Schöpfung« gewesen sei (Kol 1,15–20; Joh 1,1–18). Die ähnliche Schwerpunktsetzung könnte auf gleichgelagerte christologische Auseinandersetzungen hindeuten.

umfassendere, sehr explizite Theologie vom Tod des Herrn entwickelt. Andererseits sind aber fast alle Hauptlinien der paulinischen Kreuzestheologie schon in der Jesustradition angelegt. In manchen Fällen finden wir dort sogar erheblich mehr als nur eine Andeutung: Die Vorstellung von Jesu Tod als Sühnopfer, das die Vergebung bringt, wird in den Abendmahlstraditionen ganz explizit herausgearbeitet. In anderen Fällen, vor allem bei der Konzeption der Teilhabe an Jesu Tod, geht Paulus dagegen weit über die Andeutungen der Jesustraditionen (z.B. das Wort vom Aufsichnehmen des Kreuzes) hinaus.

Die Unterschiede zwischen Paulus und Jesus lassen sich zu einem großen Teil leicht erklären: Für Jesus liegt das Kreuz noch in der Zukunft; es ist in einem ganz realen Sinn eine unbekannte Größe, die er seinen Anhängern den Evangelien zufolge kaum verständlich machen kann. Für Paulus liegt das Kreuz dagegen in der Vergangenheit; es ist geschehen und bildet jetzt ein ungeheuer wichtiges Faktum, das erklärt werden muß. Es ist daher nur logisch, daß das Kreuz in seinem Denken breiten Raum einnimmt.

Die Betonung der Teilhabe ist bei Paulus eng mit der Taufe verbunden; seine spezifische Schwerpunktsetzung könnte eine kreative Verschmelzung von Konzeptionen darstellen, bei der er sein Verständnis vom Kreuz als Gottes Weg zur Rettung der Menschen mit der Vorstellung der Aufnahme in das Heilsgeschehen und die Jüngerschaft durch die Taufe verknüpft. Manche Forscher sind der Auffassung, daß Paulus bei seiner Konzeption vom Tod und von der Auferweckung mit Christus durch die griechischen Mysterienreligionen beeinflußt worden sei. Diese Hypothese ist aber nicht nur unwahrscheinlich, sondern auch unnötig: Die Taufe war tief im Judentum verwurzelt, und es kann kaum Zweifel daran bestehen, daß sie direkt oder indirekt durch Johannes den Täufer zu den Christen kam. Für Johannes war die Taufe eng mit dem Anbrechen des eschatologischen Tags des Herrn verbunden, und diese eschatologische Dimension setzt sich in der christlichen Taufe fort. Für Christen wie Paulus sind die entscheidenden eschatologischen Ereignisse jedoch der Tod und die Auferstehung Jesu; es ist daher verständlich, daß die Taufe als Ritus der Aufnahme in die gerettete eschatologische Gemeinde mit dem heilbringenden Tod und der Auferstehung Jesu in Zusammenhang gebracht wurde. Somit besteht keine Notwendigkeit, zur Erklärung der paulinischen Tauflehre die Mysterienreligionen heranzuziehen.[38] Es ist allerdings möglich, daß Paulus hier durch die Jesustraditionen, in denen vom Aufsichnehmen des Kreuzes und der Teilhabe an Jesu Leiden die Rede ist, beeinflußt wurde (s.u.).

---

[38] Zu den Sakramenten bei Paulus und den Mysterienreligionen siehe Wedderburn, *Baptism and Resurrection*; außerdem H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*.

II. Paulus und die Jesustradition

Das Abendmahl

In seiner Schilderung des Abendmahls in 1 Kor 11 zitiert Paulus die Einsetzungsworte Jesu und zeigt damit explizit, daß er sich auf dessen Lehre zu seinem eigenen Tod stützt. Manche Forscher zweifeln die Authentizität dieser Worte an und vertreten die Ansicht, Paulus selbst sei der wahre Urheber der eucharistischen Lehre gewesen und habe Opfer- und Sakramentsvorstellungen in ein zuvor viel schlichteres Gemeinschaftsmahl eingeführt. Das ist jedoch aus den drei folgenden Gründen unwahrscheinlich:[39]

- Paulus schreibt ausdrücklich, daß er seine Leser an eine Tradition erinnere, die er selbst empfangen habe und die letztendlich auf Jesus zurückgehe: »Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe: Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot ...« (1 Kor 11,23)[40]
- Die Abendmahlslehre ist in allen vier Evangelien belegt (bei Johannes indirekt 6,51–59). Es ist unwahrscheinlich, daß die anderen Evangelisten alle von Markus abhängig sind: Vor allem die Lukastradition mit ihren abweichenden Charakteristika (einschließlich der zwei Kelche) wird weithin als von Markus unabhängig anerkannt.[41] Noch unwahrscheinlicher ist es, daß die Evangelisten – und dann wohl auch ihre Gemeinden, einschließlich der judenchristlichen Gemeinde des

---

[39] Zur Authentizität der Abendmahlsberichte siehe Jeremias, *Abendmahlsworte*, 179–95, der die semitische Prägung dieser Berichte hervorhebt; außerdem Pesch, *Abendmahl*; Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 267–73, wendet sich gegen Bultmanns Auffassung, das Abendmahl sei eine hellenistische Kultlegende. Auch Crossan, *Historical Jesus*, 360–67, und Maccoby, »Paul and the Eucharist«, bezweifeln, daß es auf Jesus zurückgeht. Beide verweisen darauf, daß in Did 10 Brot und Wein nicht erwähnt werden. Es ist aber sehr gefährlich, sich nur auf das Schweigen eines einzigen Textes, dessen Datierung noch dazu unsicher ist, zu stützen; der Verfasser der Didache könnte außerdem vorausgesetzt haben, daß die wichtigsten mit dem Abendmahl verbundenen Worte und Handlungen bekannt waren.
Vermes, *Religion of Jesus*, 16, führt aus, die Vorstellung, »den Leib« zu essen und »das Blut« zu trinken, sei der palästinischen Kultur völlig fremd gewesen. Doch es ist gerade typisch für Jesus, daß er drastische, fast schon schockierende Bilder benutzt (z.B. Mt 18,8f./Mk 9,43–48). Außerdem wurden diese »schockierenden« Einsetzungsworte ja von Judenchristen (Matthäus eingeschlossen) akzeptiert; das deutet darauf hin, daß sie entweder nicht ganz so unannehmbar waren, wie Vermes meint, oder daß sie als authentisch betrachtet wurden – wenn sie nicht in der judenchristlichen Tradition verwurzelt gewesen wären, wären sie nämlich nicht so leicht akzeptiert worden.

[40] Die Worte »ich habe vom Herrn empfangen« könnten theoretisch auch bedeuten, daß Paulus die Abendmahlstradition durch eine direkte Offenbarung des erhöhten Christus empfangen hatte; so Maccoby, »Paul and the Eucharist«, 247f., der vorbringt, sonst hätte Paulus gesagt: »Ich habe diesen Bericht von jenen, die beim Abendmahl anwesend waren, empfangen.« Es ist aber viel wahrscheinlicher, daß Paulus die Tradition auf den »Herrn« während seines Wirkens zurückführen wollte, und zwar in dem Sinn, daß die Worte und (in diesem Fall) Handlungen vom Herrn gesprochen und vollzogen wurden (vgl. 1 Kor 7,10; 7,12). Siehe Bruce, *Paul and Jesus*, 50.

[41] So z.B. Fitzmyer, *Luke*, 1386.

Matthäus – sich auf Paulus gestützt und die traditionelle Form des Abendmahls durch eine paulinische Neuerung ersetzt haben sollten.

- Ich habe schon darauf hingewiesen, daß das Mahl so, wie es von den Evangelisten beschrieben wird, hervorragend in den jesuanischen Kontext (palästinisch, jüdisch, Passa) paßt.[42]

Die Abendmahlstradition kann also wohl als authentisch gelten, und es spricht sehr viel dafür, daß Paulus sich auf diese Tradition stützte.

Dann erheben sich aber interessante Fragen im Hinblick auf die genaue Form der Tradition, die Paulus kannte. Seine Beschreibung des Abendmahls ist der lukanischen Fassung sprachlich sehr ähnlich und weicht andererseits in mehreren Punkten von Matthäus und Markus ab:

Matthäus/Markus	**Lukas/Paulus**
Nehmt (und eßt); das ist mein Leib.	Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird/für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis!
Trinkt alle daraus;/... und sie tranken alle daraus.	– –
... das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird ...	Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut (das für euch vergossen wird).

Die Beziehung zwischen den synoptischen Texten und der Paulusstelle ist kompliziert und umstritten. So betrachten manche Exegeten das lukanisch-paulinische »Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut« als die ursprüngliche Fassung und »das ist mein Blut« bei Matthäus und Markus als Bearbeitung, die vorgenommen worden sei, um das Kelchwort an das Brotwort anzupassen. Andere hingegen halten die matthäisch-markinische Fassung für ursprünglich und die lukanisch-paulinische für eine Änderung, die sie darin begründet sehen, daß die Vorstellung des Bluttrinkens anstößig gewesen sei.[43] Ob nun die eine oder die andere Theorie richtig

---

[42] Vgl. Carmichaels Besprechung der Einsetzungsworte im jesuanischen Kontext in »David Daube on Eucharist«; Carmichael greift die Auffassung von Daube und Eisler auf, nach der das Stück ungesäuerten Brotes, das beim jüdischen Passafest abgebrochen und zur Seite gelegt wurde, der *Afikoman*, ursprünglich »einen ersehnten Erlöser, der noch nicht erschienen war« repräsentiert habe (49). Jesus identifiziere sich mit diesem Erlöser. Carmichael bezweifelt, daß das Kelchwort in den Evangelien auf Jesus zurückgeht; siehe dazu aber Casey, »Original Aramaic Form«.

[43] Die letztgenannte Auffassung dürfte vorzuziehen sein. Man kann nämlich argumentieren, daß Lukas und Paulus den matthäisch-markinischen Wortlaut bezeugen – Lukas in seiner verräterischen Partizipialkonstruktion (wörtlich: »das ... vergossene«**, 22,20), die nach dem matthäisch-markinischen »mein Blut« besser paßt als nach dem lukanischen »Kelch« (es könnte aber auch sein, daß Lukas hier lediglich die Markus- und die »paulinische« Tradition ungeschickt miteinander verbunden hat; vgl. I. H. Marshall, *Luke*, 806), Paulus in 1 Kor 10,16: »Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi?« Auch das Johannesevangelium hebt in 6,53–55 den »Leib/Blut«-Parallelismus hervor (obwohl dort statt

ist – die Übereinstimmung zwischen Lukas und Paulus ist jedenfalls bemerkenswert.

Während Paulus in mancher Hinsicht mit Lukas übereinstimmt, weicht er insofern von allen drei Synoptikern ab, als bei ihm keine Entsprechung zu deren Wort vom kommenden Reich Gottes (»Ich werde es nicht mehr essen ... trinken, bis das Reich Gottes kommt«, z.B. Lk 22,16; 22,18) steht. Das heißt aber nicht, daß dieses Wort in seiner Tradition fehlte, sondern dürfte durch die Situation in Korinth zu erklären sein, mit der er sich beschäftigte. Er zitiert die Tradition, weil das Abendmahl in Korinth auf unziemliche Weise gefeiert wurde und zu Spaltungen geführt hatte. Deshalb konzentriert er sich auf zwei Aspekte, nämlich seinen Zusammenhang mit Jesu Tod und seine korporative Seite als Ausdruck von Einheit und Miteinanderteilen. Der eschatologische Aspekt des Mahls ist ihm in diesem Kontext nicht so wichtig; er spielt aber auf ihn an, indem er sagt: »Denn sooft ihr von diesem Brot eßt und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, *bis er kommt.*« (1 Kor 11,26) Man braucht daher nicht anzunehmen, daß Paulus die Worte vom Gottesreich im Kontext des Abendmahls nicht gekannt habe.

Die Lukasfassung dürfte im großen und ganzen die Abendmahlstradition repräsentieren, die in den paulinischen Gemeinden verwendet wurde.[44] Paulus könnte an der Ausformung dieser Tradition beteiligt gewesen sein, doch die Tradition selbst ist vorpaulinisch und geht wahrscheinlich auf Jesus zurück. Die Auffassung von Jesu Tod, die in ihr zum Ausdruck kommt – als Opfer für die Anhänger Jesu; als neues Passaereignis, das Erlösung und den neuen Bund brachte; als Geschehen, das das Reich Gottes brachte – gehörte daher zu der Tradition, die Paulus kannte. Er wurde also bei einem der wichtigsten Bereiche seiner Theologie von Jesus beeinflußt.

Die Taufe in den Tod

In Jesu Worten vom Aufsichnehmen des Kreuzes und von der Teilhabe an seinem Kelch und seiner Taufe haben wir gewisse Parallelen zur paulinischen Konzeption von der Teilhabe an Jesu Tod gefunden. Die Frage ist nun, ob es greifbare Beweise dafür gibt, daß Paulus durch diese Jesustraditionen beeinflußt wurde.

»Leib« »Fleisch« steht) und verweist außerdem darauf, daß diese jesuanischen Vorstellungen schwierig seien.

44 So Fee, *1 Corinthians*, 547; Fee führt allerdings aus, daß Lukas markinisches Material übernommen habe.

Die synoptischen Texte

Das Aufsichnehmen des Kreuzes

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß das Wort vom Aufsichnehmen des Kreuzes in den Evangelien besonders gut belegt ist. Es kommt in einer sogenannten Markustradition vor:

> Wer mir nachgehen will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.
>
> Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es finden.
>
> Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber sein Leben einbüßt? Oder was wird der Mensch als Entgelt für sein Leben geben?*

So Mt 16,24–26 und ähnlich Mk 8,34–36/Lk 9,23–26, bei denen dann die Warnung folgt, daß der Menschensohn sich derer schämen werde, die sich seiner und seiner Worte schämen.

Das Wort vom Aufsichnehmen des Kreuzes kommt in einer leicht abweichenden »Q«-Form auch in Mt 10,38/Lk 14,27 vor:

> Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht würdig./ Wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein.

Das Wort vom Retten und Verlieren des Lebens steht außerdem in Mt 10,39 (nach dem Wort vom Aufsichnehmen des Kreuzes) und Lk 17,33 (siehe auch Joh 12,25).

Die Worte vom Aufsichnehmen des Kreuzes und vom Verlieren des Lebens sind also gut bezeugt, und Paulus könnte sie durchaus gekannt haben. Sie sind außerdem drastische – angesichts der Tatsache, daß den Menschen des ersten Jahrhunderts bewußt war, wie furchtbar eine Kreuzigung war, sogar fast schockierende – Aussagen. Das stützt die Annahme, daß es sich um authentische Jesusworte handelt, denn genau diese drastische, bildhafte Sprache scheint charakteristisch für Jesus gewesen zu sein.[45]

Kelch und Taufe

Die Vorstellung von Jesu Tod als Kelch und als Taufe, an denen seine Jünger teilhaben werden, finden wir in Mk 10,38f.:

---

[45] Lukas fügt Jesu Aufruf an seine Jünger, ihr Kreuz auf sich zu nehmen, in 9,23 ein »täglich« hinzu; das geschieht vermutlich in dem Bemühen, seinen Lesern die schreckliche Aufforderung Jesu verständlich zu machen. Für andere ähnlich drastische Formulierungen Jesu vergleiche seine Worte über das Abhauen von Gliedern, die zum Bösen verführen (Mt 5,29f.; 18,8f./Mk 9,43–48), über das »Hassen« von Angehörigen (Lk 14,26) und das Liegenlassen der Toten (Mt 8,22/Lk 9,60).
Manche Forscher vertreten die Ansicht, daß die Jüngerschaft erst nach Jesu Tod mit der Kreuzigung in Zusammenhang gebracht worden sei, die Worte daher nicht auf Jesus zurückgehen könnten. Siehe aber Gundry, *Mark*, 453f.; Nolland, *Luke*, 475–78.

Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder die Taufe auf euch nehmen, mit der ich getauft werde? …

Ihr werdet den Kelch trinken, den ich trinke, und die Taufe empfangen, mit der ich getauft werde.

In Mt 20,22f. steht eine enge Parallele zu dem Wort vom Leidenskelch, in Lk 12,50 eine Teilparallele zum Wort von der Todestaufe:

Ich muß mit einer Taufe getauft werden, und ich bin sehr bedrückt, solange sie noch nicht vollzogen ist.

Möglicherweise stützen Matthäus und Lukas sich bei diesen Worten beide auf Markus; wahrscheinlicher ist aber, daß das doch stark abweichende lukanische Wort aus einer anderen Quelle stammt.[46] Dann wäre die Vorstellung, daß Jesu Tod eine »Taufe« war, sowohl in der Markus- als auch in der Lukastradition belegt. Den Gedanken, daß Jesu Tod ein Kelch sei, der getrunken werden müsse, finden wir nicht nur in Mk 10 und Mt 20, sondern auch in der Gethsemanegeschichte (Mt 26,39/Mk 14,36/Lk 22,42, außerdem Joh 18,11). Das könnte darauf hindeuten, daß diese Vorstellungen gemeinhin mit Jesus in Verbindung gebracht wurden.

Ich kann hier nicht auf alle Argumente für und gegen die Authentizität der Worte in Mk 10,38f. zur Teilhabe der Jünger an Jesu Kelch und Taufe eingehen. Es spricht aber vieles dafür, sie als echt anzusehen. So kann man anführen, daß die bild- und rätselhafte Sprache für Jesus typisch ist und daß der metaphorische Gebrauch des Wortes »Taufe« im Zusammenhang mit Jesu »Amt« leichter zu verstehen ist als im Kontext der Gemeinden, wo die Taufe der anerkannte Aufnahmeritus geworden war.[47]

Abschließend läßt sich also sagen, daß die fraglichen Worte mit einiger Wahrscheinlichkeit Jesustraditionen sind, die Paulus gekannt haben könnte. Später werde ich noch Beweise dafür vorlegen, daß Paulus auch die wenig schmeichelhafte Geschichte von Jakobus und Johannes kannte, in der diese Worte stehen (Mt 20,20–28/Mk 10,35–45).

Die Taufe in den Tod bei Paulus

Der Ursprung der typisch paulinischen Lehre von der Taufe in den Tod Christi ist nicht befriedigend geklärt. Ich habe ja bereits dargelegt, daß dabei das jüdische und christliche Verständnis von der Taufe als Aufnahme in das gerettete Gottesvolk mit einer deutlich christlichen Auffassung von Jesu Tod und Auferstehung als entschei-

---

46 Vielleicht ist Matthäus, der die Vorstellung von der Taufe Jesu sehr wahrscheinlich als schwierig empfand (daher sein 3,14), für die Auslassung des Markuswortes von der Todestaufe verantwortlich. Es ist aber auch denkbar, daß Markus etwas wie die Lukasfassung des Wortes kannte und es in 10,38f. zusammen mit dem Wort vom Leidenskelch einfügte, wobei er die sakramentale Gemeindepraxis im Blick gehabt haben dürfte.

47 Bayer, *Jesus' Predictions*, 54–89, bringt überzeugende Argumente für die Authentizität der Worte vor und bespricht ihre Bedeutung im Kontext.

denden Heilsereignissen vermischt worden sein könnte. Diese Vorstellung von der Taufe hätte besonders leicht entstehen können, wenn die Jesusworte vom Aufsichnehmen des Kreuzes und von der Teilhabe am Kelch und an der Taufe bekannt waren.

Das Kreuz auf sich nehmen und sein Leben verlieren

Die dogmatische Aussage Jesu, die Jüngerschaft beinhalte das Aufsichnehmen des Kreuzes, mußte verständlich gemacht werden. Sie konnte ja kaum bedeuten, daß alle Jünger im wörtlichen Sinn gekreuzigt werden sollten. Lukas deutete sie als Hinweis auf ein tägliches Der-Sünde-Sterben.

Es gab aber wahrscheinlich noch eine andere Auslegung, die durch den Aorist der Verben möglich war; danach bezog sich das Wort auf die bewußte Entsagung und die Identifizierung mit dem gekreuzigten Jesus in der Taufe. Daß das Wort so gedeutet wurde, läßt sich nicht beweisen, doch es ist plausibel, daß Paulus in Gal 2,19f. – wo er schreibt, er sei »mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« – Jesu Aufforderung anklingen läßt, sich selbst zu verleugnen und sein Kreuz auf sich zu nehmen (Mt 16,24/Mk 8,34/Lk 9,23).[48]

Daß Paulus die in Mt 16,24–26/Mk 8,34–36/Lk 9,23–26 bezeugte Gruppe von Jesustraditionen kannte, legt auch Phil 3,7–11 nahe, wo er schreibt:

> Doch was mir damals ein Gewinn war, das habe ich um Christi Willen als Verlust erkannt. Ja noch mehr: ich sehe alles als Verlust an, weil die Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, alles übertrifft. Seinetwegen habe ich alles aufgegeben und halte es für Unrat, um Christus zu gewinnen und in ihm zu sein … Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden; sein Tod soll mich prägen …

Diese Stelle weist in drei Punkten bemerkenswerte Ähnlichkeit mit den oben angeführten synoptischen Jesusworten auf:

- »Gewinnen/Gewinn« und »verlieren/Verlust« kommen im Neuen Testament nur hier und in Mt 16,26/Mk 8,36/Lk 9,25 (»Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt *gewinnt*, dabei aber sein Leben *verliert*?«*) zusammen vor.[49] Diese Wörter werden im Neuen Testament auch allein nicht häufig benutzt; Paulus verwendet »verlieren/Verlust« in seinen Briefen insgesamt nur fünfmal, davon dreimal in dieser Passage.
- Sowohl in Phil 3,7–11 als auch in den synoptischen Worten wird der Gedanke ausgedrückt, um Christi willen alles aufzugeben, was die Welt bietet.

---

48 Falls Paulus das Aufsichnehmen des Kreuzes tatsächlich taufbezogen auslegte, heißt das nicht, daß er die lukanische Deutung des Wortes als Aufforderung zur täglichen Entsagung ablehnte: Er glaubt einerseits daran, daß wir der Sünde durch die Taufe sterben, ist aber andererseits überzeugt, daß die Sünde durch die Gemeinschaft mit dem Leiden des Herrn ständig getötet werden kann und muß (z.B. Röm 8,13; Phil 3,11).

49 Die Synoptiker und Paulus benutzen für »gewinnen« und »verlieren« die gleichen griechischen Verben, κερδαίνω und ζημιόω (und das verwandte Substantiv ζημία).

- Das synoptische Wort steht im Kontext einer Leidensankündigung Christi; die Jünger werden aufgerufen, das Kreuz auf sich zu nehmen und ihm zu folgen. Paulus spricht in Phil 3 von seiner Sehnsucht nach voller Gemeinschaft mit Christus: Er will sein Leiden teilen, und »sein Tod soll mich prägen«.[50]

Auch in Röm 1,16 und Phil 1,20 begegnen mögliche Anklänge an die gleiche Traditionsgruppe. Die Aussage des Paulus in Röm 1,16, er schäme sich des Evangeliums nicht, ist als Anklang an Jesu Spruch von jenen, die sich seiner und seiner Worte schämen (der bei Markus und Lukas auf das Wort vom Aufsichnehmen des Kreuzes folgt; Mk 8,38/Lk 9,26), betrachtet worden. In Phil 1,20 gibt Paulus seiner Hoffnung Ausdruck, daß er »in keiner Hinsicht beschämt werde«.[51]

Den Kelch trinken und getauft werden

Die Urchristen dürften auch über die Bedeutung der Worte Jesu vom »Kelch« und von der »Taufe« nachgedacht haben, die die Jünger mit ihm teilen würden. Jesus bezieht sich damit offensichtlich auf physische Leiden und einen körperlichen Tod – und Paulus war sich durchaus bewußt, daß es das Schicksal des Christen ist, Jesu Leiden auf der physischen Ebene zu teilen (z.B. Röm 8,17).

Die Christen legten diese Jesusworte aber wohl mit Blick auf die Wassertaufe und das Abendmahl aus und betrachteten beide Sakramente als Ausdruck der Teilhabe an Jesu Leiden.[52] Diese Deutung lag ja zumindest beim Abendmahl sehr nahe, denn jene, die daran teilnahmen, nahmen den Tod Jesu sichtbar in sich auf. Es war eine »Teilhabe« an seinem Tod (1 Kor 10,16). Im Laufe der Zeit entwickelte zumindest Paulus eine entsprechende Vorstellung, nämlich als Eintritt in den Tod, von der Taufe. Wenn Jesu Taufe den Synoptikern zufolge seine Passion war, drängte sich ja der Gedanke förmlich auf, die christliche Taufe als Teilhabe an Jesu Tod zu sehen.[53] Es läßt sich nicht beweisen, daß Paulus tatsächlich durch diese Jesusworte

[50] Zu der Philipperstelle siehe vor allem Thompson, *Clothed with Christ*, 85. J. P. Brown, »Synoptic Parallels«, 40, nimmt an, daß das synoptische Wort aus den paulinischen Bildern abgeleitet wurde, nicht umgekehrt. Man kann sich aber eher vorstellen, daß die synoptische Beschreibung der Jüngerschaft die Darstellung des Paulus von seiner eigenen Bekehrung beeinflußt haben könnte, als daß diese paulinische Stelle (mit ihrem ungewöhnlichen Vokabular) sich auf die synoptische Tradition ausgewirkt haben sollte. Thompson, 222, zitiert A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen* (München, 1962), 279, der das Motiv der Selbstverleugnung in Röm 15,3 sieht.

[51] Siehe J. P. Brown, »Synoptic Parallels«, 39. Im folgenden Vers schreibt Paulus: »Denn für mich ist Christus das Leben, und Sterben *Gewinn*.«

[52] Taylor, *Mark*, 441, führt aus, daß die paulinische Konzeption der Taufe in den Tod des Herrn »eine Weiterentwicklung und Anwendung« des Jesuswortes sein könnte. Anderson, *Mark*, 253, schreibt: »Auch wenn die Worte in 38f. die Gemeinde an den ›Kelch‹ beim Abendmahl und den Taufritus sowie daran, daß die Christen durch die Sakramente am Schicksal Christi teilhatten, erinnert haben dürften, brauchen wir nicht anzunehmen, daß sie zuerst im Licht der gemeindlichen Sakramentspraxis oder -theologie formuliert wurden.«

[53] Markus könnte die Worte vom Leidenskelch und der Todestaufe in 10,38 miteinander verknüpft haben, weil er die sakramentale Verbindung erkannte. Interessanterweise spricht Paulus in 1 Kor 12,13 davon, daß die Glaubenden »in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen« (damit greift er die Konzeption der sakramentalen Teilhabe an Jesus auf) und »mit dem einen Geist getränkt«

beeinflußt wurde; wahrscheinlich wirkten sie aber zumindest als Katalysator für seine Gedankengänge.[54]

Fazit: Paulus und die Jesustradition

Die Abendmahlserzählung ist ein besonders überzeugendes Beispiel für eine Jesustradition, die Paulus bekannt war. Für sich allein genommen beweist sie allerdings noch nicht, daß er auch die ganze Geschichte Jesu kannte, denn er könnte sie ja auch durch ihre Verwendung in der Gemeindeliturgie kennengelernt haben. Andererseits ist sie aber – unabhängig davon, ob sie nun liturgisch weitergegeben wurde – ein wichtiger theologischer Berührungspunkt zwischen Paulus und Jesus.

Wahrscheinlich kannte Paulus auch die Jesusworte vom Aufsichnehmen des Kreuzes und vom Verlust des Lebens um des Evangeliums willen; das läßt sich jedoch nicht beweisen. Möglicherweise kannte er außerdem eines der Worte von der Teilhabe der Jünger an der Taufe Jesu und vom Trinken seines Kelchs oder sogar beide. In diesem Fall könnten sie zur Entwicklung seiner charakteristischen Konzeption der Teilhabe an Christi Tod beigetragen haben.

In Kapitel 6 werde ich zeigen, daß Paulus auch das wichtige Lösegeldwort in Mt 20,28/Mk 10,45 kannte.

---

würden. Fee, der den Sakramentalismus des 1. Korintherbriefs grundsätzlich herunterspielt, wendet sich in *1 Corinthians*, 604, gegen die Ansicht von Calvin, Luther, Käsemann, Conzelmann und anderen Kommentatoren, die im »mit dem einen Geist getränkt«-Werden in 12,13 eine Anspielung auf das Abendmahl sehen. Seiner Meinung nach spricht der Aorist gegen diese Auslegung; er führt außerdem aus, es gebe keinerlei Anzeichen dafür, daß die Urkirche das Abendmahl als Aufnahme des Geistes verstanden habe. Nach dem »gottgeschenkten Trank« von 10,4 (in einem Kontext, in dem es um die Taufe und das Abendmahl geht) wirkt das überraschend dogmatisch. Außerdem weist 12,13 thematische Ähnlichkeit mit 10,17 auf.

54 2 Kor 5,14, wo Paulus im Zusammenhang mit Christi Tod schreibt, »die Liebe Christi drängt uns« (KJV: »the love of Christ constraineth us«), ist als Anklang an Lk 12,50 betrachtet worden, wo Jesus von der Taufe spricht, der er sich unterziehen müsse, und sagt, er sei »sehr bedrückt« (»constrained«), solange sie noch nicht vollzogen sei. Das in beiden Fällen verwendete griechische Verb ist sehr auffällig: In den paulinischen Briefen kommt es ausgesprochen selten vor (siehe auch Phil 1,23), bei Lukas hingegen häufiger.

5
Jesus und die Gemeinde

I. Theologischer Vergleich von Jesus und Paulus

Jesus, das Judentum und die Mission der Kirche

Die apostolische Mission

Jesus war von einem starken Sendungsbewußtsein erfüllt. Er lebte für das Kommen des Gottesreichs, das er verkündete. Außerdem rief er – das bestätigen alle Evangelien – andere dazu auf, sich an seiner Mission zu beteiligen. Dem vierten Evangelium zufolge sagte er zu seinen Jüngern: »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.« (20,21) Auch die anderen Evangelisten berichten, daß Jesus seine Jünger aussandte, um vom Reich Gottes zu predigen, zu heilen und Teufel auszutreiben – so, wie er selbst es getan hatte.

Das griechische Wort, auf das unser Wort »Apostel« zurückgeht, bedeutet wörtlich »Gesandter«;[1] mit dem entsprechenden hebräischen Wort wurde im Judentum der Vertreter eines Menschen oder einer Synagoge bezeichnet, der die Vollmacht derjenigen besaß, die ihn gesandt hatten.[2] Auch die Jünger haben den Evangelien zufolge Vollmacht – sie sind Stellvertreter Jesu (siehe Mt 10,40/Lk 10,16).

Matthäus und Markus beschreiben, wie Jesus die Zwölf aussandte und sie für ihre Mission unterwies (Mk 6,6–13; Mt 10,1–42). Bei Lukas sind es zwei Missionen – die der zwölf und die der siebzig (oder zweiundsiebzig) Jünger (Lk 9,1–6; 10,1–16). Die Beziehung zwischen diesen Berichten ist kompliziert: Die meisten Forscher nehmen an, daß es eine markinische (in Mk 6, Lk 9 und Mt 10) und eine »Q«-Aussendungsrede (in Lk 10 und Mt 10) gegeben habe. So einfach ist die Sache aber mit Sicherheit nicht. So ist Lk 9 nicht rein markinisch, sondern weist einige Übereinstimmungen mit Mt 10 auf, die wir in Mk 6 nicht finden.[3] Der Matthäustext könnte hier in

---

[1] Das griechische Wort ist ἀπόστολος. Zum Apostolat und allgemeiner zur Sendung Jesu siehe Witherington, *Christology*, 118–37.

[2] Das Wort lautet *schaliach*. Z. B. Mischna *Berakot* 5,5: »Denn der Bevollmächtigte eines Mannes ist wie er selbst.«

[3] Vgl. (1) Lk 9,2: »mit dem Auftrag, das Reich Gottes zu verkünden und zu heilen« mit »Heilt Kranke« in Mt 10,7f., außerdem Lk 9,1 und Mt 10,1; (2) das Verbot, einen Stab mitzunehmen, in Lk 9,3 und Mt 10,10; und (3) »in einer Stadt« in Lk 9,5 und Mt 10,14. Im Rahmen der Zwei-Quellen-Theorie kann man diese Übereinstimmungen als Einfluß der »Q«-Tradition im größtenteils markinischen Lk 9 erklären (so Marshall, *Luke*, 349). Es dürfte aber besser sein, sich in diesem Fall nicht auf die Zwei-Quellen-Theorie zu stützen, sondern die Rede als eine bekannte Jesustradition zu betrachten, die

mehrfacher Hinsicht die ursprünglichste Fassung sein; Markus und Lukas hätten dann etwas wie die Matthäustradition gekannt.[4] Wie die Beziehung zwischen diesen Texten auch im einzelnen aussehen mag – es ist jedenfalls wahrscheinlich, daß die Aussendungsrede eine Tradition ist, die schon sehr früh entstand.

Da Jesus von der Überzeugung erfüllt war, daß ein neuer Tag des Heils herandämmerte, ist es nur logisch, daß er seine Sendung mit anderen teilen wollte. Es gibt keinen Grund, zu bezweifeln, daß seine Religion von Anfang an eine »missionarische« oder »apostolische« Religion war.

Die Zwölf

Allen Evangelien zufolge ernannte Jesus insbesondere »zwölf« Apostel. Trotz der Einwände derjenigen, die der späteren jüdischen Tradition, nach der Jesus fünf Jünger hatte,[5] zuviel Bedeutung zumessen, ist die Tradition der »Zwölf« wohl authentisch.[6] Dafür sprechen die Übereinstimmung der Evangelien bei diesem Punkt, auch wenn die Zwölf im Gemeindeleben keine besonders herausragende Rolle gespielt zu haben scheinen (jedenfalls nicht in der Jerusalemer Gemeinde – nach der frühesten Zeit – oder in den paulinischen Gemeinden), außerdem das Zeugnis des Paulus in 1 Kor 15,5 (auf diese Stelle werde ich später noch zurückkommen), die Stellen, an denen Judas Ischariot einer der Zwölf genannt wird (da die Vorstellung, daß der Verräter Jesu zu den erwählten Aposteln gehörte, kaum eine Erfindung sein dürfte), und wahrscheinlich auch die Verheißung Jesu an die Jünger, einschließlich des Judas, daß sie »auf (zwölf) Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten« würden (Mt 19,28/Lk 22,30), denn die Kirche hätte eine solche Verheißung nach dem berüchtigten Verrat des Judas ja wohl kaum erfunden.

Auch die Symbolik, die durch die Einsetzung der Zwölf entsteht, deutet darauf hin, daß die betreffende Tradition authentisch ist. In Mt 19,28/Lk 22,30 werden die zwölf Apostel mit den zwölf Stämmen in Verbindung gebracht, und das dürfte genau die Symbolik sein, die Jesus im Sinn hatte. Mit seiner Verkündigung des Gottesreichs kündigte er ja den Tag der Erfüllung der Verheißungen an, und die alttestamentlichen Verheißungen konzentrieren sich auf die Wiederherstellung Israels. Einige Forscher haben die Lehre Jesu vom Reich Gottes zu Recht als »Wiederherstellungseschatologie« bezeichnet,[7] und die Einsetzung der Zwölf paßt zu dieser

---

Matthäus, Markus und Lukas kannten und auf unterschiedliche Weise benutzten. Siehe dazu vor allem Dungans Besprechung der Texte in *Sayings of Jesus*, 41–75.

[4] So Dungan (siehe Anm. 3). Viele Forscher sind der Ansicht, daß Markus – der den Jüngern erlaubt, einen Stab mitzunehmen und Schuhe zu tragen – eine Bearbeitung der strengeren »Q«-Fassung der Rede, nach der das verboten ist, darstellt. Es ist zweifellos möglich, daß Markus die Unterweisung Jesu in einem anderen, nichtpalästinischen Kontext und für einen solchen Kontext interpretiert.

[5] Babylonischer Talmud, Sanhedrin 43a. Siehe dazu Twelftree, »Jesus in Jewish Traditions«, 322f.

[6] Siehe u.a. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 223–25; Horsley, *Jesus and the Spiral*, 199–208; Witherington, *Christology*, 126–29; vgl. auch Sanders, *Jesus and Judaism*, 101f.

[7] Z.B. Sanders, *Jesus and Judaism*, 59–119.

Botschaft. Jesus sieht seine Aufgabe in der Sammlung der versprengten Stämme und der Wiederherstellung des Gottesvolkes.[8]

Die verlorenen Schafe des Hauses Israel

Matthäus sagt in zwei Sonderworten, die nur in seinem Evangelium vorkommen, genau das über die Mission Jesu gegenüber Israel. In 10,5 sendet Jesus die Zwölf aus und weist sie an: »Geht nicht zu den Heiden, und betretet keine Stadt der Samariter, sondern geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel« (vgl. auch 10,23). Und in 15,24 erklärt Jesus seine anfängliche Weigerung, die Bitte einer kanaanäischen Frau zu erhören, mit den Worten: »Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt.« Viele Exegeten bezweifeln, daß diese Worte authentisch sind – vielleicht sogar mit einiger Erleichterung, weil sie ja anscheinend singulär sind. Sie stehen weder bei Markus noch bei Lukas; für Anhänger der Zwei-Quellen-Theorie liegt es daher nahe, sie Matthäus selbst zuzuschreiben.[9] Ich habe aber schon darauf hingewiesen, daß die verschiedenen synoptischen Traditionen der Aussendungsrede sich kaum im Rahmen einer einfachen Form der Zwei-Quellen-Theorie erklären lassen. In diesem Fall scheint es schwer vorstellbar, daß der Matthäusevangelist, der sich an anderen Stellen (z.B. 28,19) als eifriger Verfechter der Heidenmission zeigt, Markus und »Q« die einschränkenden Worte Jesu hinzugefügt haben sollte.[10] Andererseits ist es sehr gut vorstellbar, daß Markus und Lukas Worte, die ihre heidnischen Leser bestürzt haben könnten, wegließen.

Neben den angeführten matthäischen Jesusworten gibt es zahlreiche andere Hinweise darauf, daß die Mission Jesu sich in dessen eigenen Augen in erster Linie auf die Juden richtete. Obwohl er sehr viel reiste, wirkte er den Evangelisten zufolge größtenteils auf jüdischem Gebiet. Markus schreibt zwar, er sei auch in andere Gebiete gereist, setzt aber hinzu, Jesus habe nicht gewollt, daß bekannt wurde, wo er war. Die Worte Jesu, mit denen er der kanaanäischen Frau erklärt, er sei nur für Israel gesandt worden, stehen nicht bei Markus, doch wir finden bei ihm die abweisenden Worte: »... es ist nicht recht, das Brot den Kindern wegzunehmen und den Hunden vorzuwerfen.« (Mk 7,27) Zuvor sagt Jesus laut Markus: »Laßt zuerst

---

[8] Die Aussendung der Siebzig (oder Zweiundsiebzig) in Lk 10 könnte eine analoge Symbolik beinhalten, denn Siebzig war traditionell die Zahl der Völker der Welt. Will Lukas, daß wir die Mission Jesu als eine Mission gegenüber Israel (die Zwölf) und der Welt (die Siebzig) betrachten?

[9] So Stanton, *Gospel for a New People*, 330; Luz, *Matthäus*, II, 88.

[10] Es ist nicht einmal leicht vorstellbar, daß der Matthäusevangelist sie Markus und »Q« hinzugefügt hätte, wenn er sie in seinen judenchristlichen »M«-Traditionen vorgefunden hätte. Wahrscheinlich kannte er sie aber aus seiner Hauptquelle. Vermes, *Jesus the Jew*, 49, bemerkt dazu: »Die Authentizität dieser Worte muß nahezu unangreifbar sein.« Scobie, »Jesus or Paul«, vertritt nachdrücklich die Ansicht, daß Jesus »seine Mission und die seiner Jünger auf das Volk Israel beschränkte«, schreibt das Wort in 10,5f. seltsamerweise aber trotzdem »einer konservativen judenchristlichen Gemeinde« zu, »die die hellenistische Ausweitung der Mission abgelehnt« habe (56, 59). Laut Catchpole, *Quest*, 165–71, standen die Worte in der Logienquelle.

die Kinder satt werden …«, womit er möglicherweise andeuten will, daß man sich danach auch den Bedürfnissen der »Hunde« – der Heiden – zuwenden könne. Falls Markus (der für Heiden schreibt; vgl. 7,3f.) hier tatsächlich versucht haben sollte, die Heiden in die Mission Jesu einzubeziehen, so tut er das im Kontext eines eindeutig projüdischen und anscheinend antiheidnischen Geschehnisses.[11]

Bei Lukas ist die Sachlage ähnlich: Auch er ist ein eifriger Verfechter der kirchlichen Heidenmission, sagt aber nicht, daß Jesus ihr Vorreiter gewesen sei. Sein Evangelium konzentriert sich auf Jerusalem, und erst die Kirche beginnt – nachdem sie durch den heiligen Geist wiederholt dazu aufgefordert worden ist und unter dem Druck der Verfolgung –, sich systematisch den Heiden zuzuwenden. Paulus bezeichnet Jesus als »Diener der Beschnittenen« (Röm 15,8) und Petrus als Apostel »für die Beschnittenen« (Gal 2,7); es kann kaum Zweifel daran bestehen, daß die Kirche – die die Heidenmission so zögerlich anging – sich sehr wohl der Tatsache bewußt war, daß Jesu eigene Mission fast ausschließlich den Juden galt.

Die Kirche

Wie sah Jesus seine Mission gegenüber Israel? Wollte er »die Kirche« gründen? Es ist offensichtlich, daß er zumindest das Hauptziel seiner Sendung nicht darin sah, das Judentum durch eine neue Religion zu ersetzen oder eine neue Institution zu gründen. Er betrachtete sich selbst vielmehr als den Verkünder von Gottes neuem Tag des Heils, der das Volk Israel dazu einlud, das Heil zu empfangen, das ihm verheißen war und auf das es so sehnsüchtig wartete – mit anderen Worten, als den Hirten, der nach den verlorenen Schafen suchte, um sie auf Gottes Weide zurückzubringen.[12]

Daß Jesus überzeugt war, für ganz Israel gesandt worden zu sein, schließt aber nicht aus, daß er eine Bewegung ins Leben rufen wollte, mit der die Menschen sich identifizieren konnten und sollten. Im Gegenteil – er rief Menschen dazu auf, ihm nachzufolgen (z.B. Mt 4,19/Mk 1,17; Mt 8,18–22/Lk 9,57–62), er bezeichnete seine Anhänger als seine Familie (Mt 12,46–50/Mk 3,31–35/Lk 8,19–21),[13] und er ernannte Menschen (an erster Stelle die Zwölf) zu seinen Bevollmächtigten, die »Menschenfischer« sein und andere dazu einladen sollten, sich der Bewegung anzuschließen.

Die Vorstellung, daß Jesus die Kirche gründen wollte, ist auf erheblichen Widerstand gestoßen. Das Wort »Kirche« (oder »Gemeinde«) kommt in allen vier Evan-

---

[11] Möglicherweise kommt in dem ganzen Berichtsblock von 7,1–8,10 (der damit anfängt, daß Jesus alle Speisen reinigt, und mit der Speisung der Viertausend in einem heidnischen Gebiet endet) das markinische Interesse an Jesus und den Heiden zum Ausdruck; und Lukas könnte in dem wichtigen Teil ab 9,51 (Reise Jesu durch Samarien, Aussendung der Siebzig, usw.) anzeigen, daß es Jesus nicht nur um Israel ging – die Hinweise darauf sind aber sehr rudimentär.

[12] Das Bild von der Suche nach den Schafen hat in Ez 34 einen wichtigen alttestamentlichen Hintergrund; dort verspricht Gott, die verstreuten Schafe zu suchen, sie zurückzuholen und ihnen einen neuen Hirten zu geben, »meinen Knecht David«.

[13] Man beachte auch, daß er die Jünger mehrfach als seine »Brüder« bezeichnet (z.B. Mt 5,22f.; 16,15–35).

gelien nur zweimal vor, nämlich Mt 16,17f. und 18,15–17. In 16,17f. sagt Jesus zu Petrus, der ihn als den Messias bekannt hat:

> Selig bist du, Simon Barjona; denn nicht Fleisch und Blut haben dir das offenbart, sondern mein Vater im Himmel. Ich aber sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwältigen.

In 18,15–17 gibt Jesus Anweisungen für den Umgang mit Problemen in der Gemeinde:

> Hört er auch auf sie nicht, dann sag es der Gemeinde [= Ortskirche]. Hört er aber auch auf die Gemeinde nicht, dann sei er für dich wie ein Heide oder ein Zöllner. (RSV)

Beide Texte sind immer wieder als Ausdruck einer nachösterlichen Perspektive betrachtet worden, nicht als Wiedergabe der Auffassung Jesu. Diese Schlußfolgerung kam manchen evangelischen Exegeten angesichts ihres Argwohns gegenüber der Struktur und Autorität der Kirche (und vor allem gegenüber einem sich auf Petrus berufenden Papsttum) sehr gelegen.

Sie ist aber voreilig. Ungeachtet aller Fragen, die diese beiden matthäischen Texte aufwerfen – ich habe ja schon dargelegt, daß das matthäische Sondergut zum Teil (trotz der Vorurteile mancher Quellenforscher gegenüber dem sogenannten »M«-Material) authentisch sein dürfte –, ist es höchst unwahrscheinlich, daß Jesus die Menschen aufgefordert haben sollte, ihr Verhalten an der Freudenbotschaft vom Reich Gottes auszurichten, ohne ihnen zu sagen, *wie* sie das tun sollten. Beispiele für entsprechendes Verhalten sind die Essener von Qumran – mit ihrer nach strengen Regeln lebenden eschatologischen Gemeinde, die sich deutlich von Israel als Ganzem absetzte – und Johannes der Täufer, der »Messiasvorläufer«, der die Menschen zur Taufe rief und selbst eine Schar von Jüngern hatte.[14] Auch Jesus hatte Jünger, einschließlich der symbolisch bedeutsamen Zwölf, und rief die Menschen dazu auf, sich mit ihm zu identifizieren. Er dürfte seine messianische Rolle darin gesehen haben, Israel das von Gott versprochene Heil zu bringen, und jene, die ihn aufnahmen und ihm nachfolgten, als den wahren und geretteten »Rest« betrachtet haben.[15]

In diesem theologischen Kontext könnte Jesus leicht auf die in Mt 16,17f. geschilderte Weise vom »Bau« seiner »Kirche« gesprochen haben.[16] Die Sprache – »Fleisch und Blut«, die aramäische Formulierung »Barjona«, »die Pforten des Hades« (EÜ: »die Mächte der Unterwelt«) – und der ausgedrückte Gedanke, nämlich der »Bau«

---

[14] Joh 3,22 und 4,1 deuten darauf hin, daß Jesus in der Frühzeit seines Wirkens in Judäa die Taufe benutzte, um Menschen zu seinen Jüngern zu machen, und daß auch die Urkirche eine Taufbewegung war. Es gibt keine direkten Beweise dafür, daß Jesus während seines galiläischen Wirkens taufte, doch die Menschen konnten ihn und seine Botschaft »aufnehmen« oder auch nicht, und taten das auch (Mt 10,14/Mk 6,11/Lk 9,5; Mt 10,40/Lk 10,16).

[15] Für das alttestamentliche Konzept des »Rests« siehe z.B. Jer 23,3–6: »Ich selbst aber sammle den Rest meiner Schafe ... Ich werde für sie Hirten bestellen ... da werde ich für David einen gerechten Sproß erwecken ...« und Jer 31,7f.

[16] In der Septuaginta wird das griechische ἐκκλησία regelmäßig als Übersetzung von hebräisch *qahal* verwendet, das meist für die »Versammlung« Israels benutzt wird. In den Schriftrollen vom Toten Meer wird oft *yahad* für die Gemeinde verwendet.

eines neuen Israel und wahrscheinlich auch eines neuen Tempels durch Jesus, sind stark semitisch[17] und passen gut in den jesuanischen Kontext.[18]

Die Unterweisung in Mt 18,15–17 ist vom Ton her streng jüdisch (»dann sei er für dich wie ein Heide«), und das für den Umgang mit Streitigkeiten angegebene Vorgehen ähnelt in mancher Hinsicht dem, das in den Schriftrollen vom Toten Meer vorgeschrieben wird.[19] Es gibt Parallelen zu dieser Stelle in Lk 17,3f.; sie entstand wahrscheinlich schon sehr früh.[20]

Der Tempel

Die Vorstellung vom »Bau« einer »Kirche« durch Jesus bringt uns zur Frage von Jesus und dem Tempel. Aus den Evangelien geht klar hervor, daß der Tempel im letzten Teil der Lebenszeit Jesu eine wichtige Rolle spielte – nicht nur in seiner Lehre, sondern auch durch seine symbolische »Tempelreinigung«. Den Evangelisten zufolge war die Einstellung Jesu zum Tempel ein wichtiger Bestandteil der Anklage, die beim Prozeß vor dem Synedrium gegen ihn erhoben wurde. Laut Markus behaupteten einige der Zeugen, die gegen ihn aussagten, er habe gesagt: »Ich werde diesen von Menschenhand gemachten Tempel niederreißen und in drei Tagen einen anderen errichten, der nicht von Menschenhand gemacht ist.«** (Mk 14,58) Und noch am Kreuz wurde Jesus verspottet: »Ach, du willst den Tempel niederreißen und in drei Tagen wieder aufbauen? Hilf dir doch selbst, und steig herab vom Kreuz!« (15,29f.)

Markus schreibt, diese Behauptungen seien »falsche Aussagen« gewesen (14,56),

---

[17] Meyer, *Aims of Jesus*, 185–97, sieht den Hintergrund von Mt 16,17f. im kosmischen Felsen, der im Judentum manchmal mit dem Tempel und auch mit Abraham gleichgesetzt wurde; auch er entwickelt die Vorstellung vom Messias als Erbauer eines neuen Tempels, wobei er die Worte Jesu mit dem vorhergehenden Petrusbekenntnis verbindet, daß Jesus der Messias und »der Sohn des lebendigen Gottes« sei.

[18] Daß der Heilruf an Petrus und der Spruch vom Bau der »Kirche« bei Markus und Lukas fehlen, spricht nicht entscheidend gegen ihre Authentizität, noch nicht einmal gegen ihre Authentizität im Cäsarea-Philippi-Kontext. Erstens gibt es zwar kein genau entsprechendes Jesuswort bei Markus oder Lukas, doch auch sie bestätigen die besondere Führungsrolle des Simon und daß Jesus ihm den Namen »Kephas« gab (Mk 3,16/Lk 6,14). Sie erklären diesen Namen nicht, aber man darf wohl annehmen, daß er eine symbolische Bedeutung hatte. Außerdem bringen auch Lukas und Johannes Jesus mit einem neuen Tempel in Verbindung (s.u.).
Zweitens gibt es zumindest einen Hinweis darauf, daß Matthäus, Lukas und Johannes eine nichtmarkinische Fassung der Cäsarea-Philippi-Geschichte kannten: Alle drei schließen – im Gegensatz zu Markus! – den Genitiv »Gottes« in das Petrusbekenntnis ein (Mt 16,16: »der Sohn des lebendigen Gottes«; Lk 9,20: »Für den Messias Gottes«; Joh 6,69: »der Heilige Gottes«).
Schließlich ist es nicht unmöglich, daß Markus die matthäischen Sätze wegließ, weil er sich in seinem Evangelium (auf Kosten der Ekklesiologie) auf die Christologie konzentrierte und vielleicht auch, weil der Heilruf an Petrus in den paulinischen Kreisen (und wohl nicht nur dort) umstritten war (s.u.).
Zur Frage der Authentizität siehe die besonders wichtige Besprechung von Meyer in *Aims of Jesus*, 185–97; außerdem Maier, »Church in the Gospel of Matthew«; Witherington, *Jesus, Paul*, 84–94.

[19] 1 QS 5,24–6,1; CD 9.

[20] Siehe Davies und Allison, *Matthew*, 781–807.

doch er war wie die anderen Evangelisten der Ansicht, daß sie deshalb noch lange nicht jeder Grundlage entbehrten.[21] Die Evangelisten stimmen jedenfalls darin überein, daß Jesus von der bevorstehenden Zerstörung des Tempels sprach (Mt 24,2/Mk 13,2/Lk 21,6) und daß er den Tempel in einer provokativen Handlung »reinigte« (Mt 21,12–17/Mk 11,15–17/Lk 19,45f.). Die Bedeutung dieser Symbolhandlung ist umstritten, doch sie wird zumindest als Protest gegen die Kommerzialisierung des Tempels dargestellt, der doch eigentlich ein »Haus des Gebets« sein sollte. Markus allerdings sieht in der Tempelreinigung noch mehr: Indem er sie in den Rahmen der Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaums stellt, präsentiert er sie als symbolische Zeichenhandlung, mit der Jesus ein Urteil über das korrupte Heiligtum fällt (11,12–14; 11,20–26).[22]

Unter den Forschern besteht weitgehende Einigkeit darüber, daß die Evangelisten die Frage des Tempels und der Einstellung Jesu zu ihm zu Recht als wichtigen historischen Faktor darstellen, der entscheidend zur Verschlechterung der Beziehung zwischen ihm und seinen Gegnern beitrug. Wie Jesus den Tempel und sein eigenes Verhältnis zu ihm sah, ist jedoch heftig umstritten. Dazu ist folgendes zu sagen:

Die Tempelkritik Jesu

Zunächst einmal besteht kein Grund, an der Darstellung der Evangelien zu zweifeln, nach der Jesus wie die Essener der Ansicht war, daß die Tempelbehörden korrupt waren und das heilige Haus des Gebets mißbrauchten. Schon Jeremia hatte zu seiner Zeit vor jenen gewarnt, die auf die trügerischen Worte »Der Tempel des Herrn ... ist hier!« vertrauten, den Tempel aber durch ihre Korruptheit in »eine Räuberhöhle« verwandelten (7,1–15). Es ist äußerst wahrscheinlich, daß Jesus die Situation genauso sah und den Tempel als ein stolzes Symbol betrachtete, das für das Nationalbewußtsein sehr wichtig war, aber von einem korrupten König, der ein halber Heide gewesen war, erbaut worden war und von einer in religiöser Hinsicht korrupten und skandalträchtigen Hierarchie geführt wurde.

Die Zerstörung des Tempels

Zweitens ist es durchaus glaubwürdig, daß Jesus von der kommenden Entweihung und Zerstörung des Tempels gesprochen haben soll. Zu seiner Zeit war der Tempel nämlich auch politisch sehr wichtig und stand oft im Mittelpunkt der recht angespannten Beziehungen zwischen den Juden und ihren römischen Herrschern. Die Juden hatten große Angst davor, daß der Tempel – den Herodes wieder aufgebaut und zu einem so prachtvollen Monument des Glaubens gemacht hatte – erneut angegriffen werden könnte. In theologischer Hinsicht unterstand der Tempel für jeden, der sich bei den Propheten so gut auskannte wie Jesus, unweigerlich der

[21] Markus glaubt, daß die Gegner Jesu Wahres falsch deuteten und verwendeten, daß sie aber paradoxerweise die Wahrheit bezeugten (sowohl beim Prozeß als auch bei der Kreuzigung).

[22] Zur Tempelreinigung siehe beispielsweise Sanders, *Jesus and Judaism*, 61–76; Witherington, *Christology*, 107–16.

göttlichen Gerichtsbarkeit: So hatte Jeremia davor gewarnt, daß es dem Tempel, auf den das Volk vertraute, wie dem Heiligtum von Schilo ergehen würde (7,12–15) – und genau das war dann ja auch geschehen. Daniel hatte gesagt, bevor Israel (»einer wie ein Menschensohn«) wiederhergestellt würde, würde oben auf dem Heiligtum »der Greuel der Verwüstung« stehen (9,27; 11,31; 12,11; vgl. 7,13; 7,27).[23]

Die Erneuerung des Tempels

Wie ließ sich eine so negative Auffassung aber mit der positiven Botschaft Jesu vom Kommen des Gottesreichs in Einklang bringen? Die Hoffnung der Propheten richtete sich nicht nur – ja, nicht einmal in erster Linie – auf die Zerstörung des Tempels, sondern auf einen neuen, gereinigten Tempel und die Wiederherstellung Zions. So schreibt Jesaja, der Berg mit dem Haus des Herrn werde fest gegründet stehen, und alle Völker würden zu ihm strömen und sagen: »Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn und zum Haus des Gottes Jakobs. Er zeige uns seine Wege, auf seinen Pfaden wollen wir gehen« (2,2f.); das gleiche Thema wird in Jes 56,6–8 aufgegriffen, wo der Gott, der die verstoßenen Israeliten sammelt, den Heiden verheißt, auch sie zu sammeln, »denn mein Haus wird ein Haus des Gebets für alle Völker genannt«. Auch Sacharja zufolge steigen die Völker zu einem Tempel hinauf, der geheiligt worden ist; interessanterweise bemerkt der Verfasser dazu: »Und kein Händler wird an jenem Tag mehr im Haus des Herrn der Heere sein.« (14,16–21) Die Vision von einem neuen Tempel finden wir explizit auch bei Ezekiel (Kap. 40–48), und in Mal 3,1–4 wird erläutert, daß diese Erneuerung durch göttliches Eingreifen zustande kommen wird: »Dann kommt plötzlich zu seinem Tempel der Herr, den ihr sucht … Er reinigt die Söhne Levis, er läutert sie wie Gold und Silber. Dann werden sie dem Herrn die richtigen Opfer darbringen.«[24]

Angesichts solcher Stellen und der Überzeugtheit Jesu, daß der Tag der Erfüllung – das heißt, des Gottesreichs – in seinem Wirken und durch sein Wirken kommen würde, ist es a priori wahrscheinlich, daß er die Errichtung eines neuen Tempels erwartete.[25] Den Tempel des Herodes betrachtete er nicht als jenen eschatologischen Tempel – er war vielmehr überzeugt, daß dieser prachtvolle Bau zerstört werden würde. Er dürfte aber über diese Zerstörung hinaus auch die Erneuerung erwartet haben.

Die Evangelisten bestätigen, daß er in diesen Kategorien dachte und sein eigenes Verhältnis zum Tempel explizit und implizit über das Alte Testament definierte (Kommen zum Tempel, Hinauswurf der Händler und die Formulierung »Haus des

---

[23] Josephus, Bell 6,300, berichtet von einem späteren Jesus, Sohn des Ananus, der um das Jahr 60 n. Chr. Prophezeiungen gegen den Tempel aussprach.

[24] Sanders, *Jesus and Judaism*, 77–87, führt noch andere Zeugnisse für die Hoffnung der Juden auf einen wiederaufgebauten und erneuerten Tempel an.

[25] Fredriksen, *From Jesus to Christ*, 113, ist der Ansicht, daß die Erwartung der Zerstörung und Erneuerung des Tempels zur Lehre Jesu vom Gottesreich gehörte: Was Israel schon früher widerfahren war (Gericht über den Tempel mit nachfolgender Erlösung und Wiederaufbau), würde sich bald erneut ereignen; sie zitiert Tob 14,5.

Gebets«). Sie machen außerdem deutlich, daß es bei der Anklage gegen ihn nicht nur um die Zerstörung des Tempels ging, sondern auch um die Errichtung eines neuen Tempels »in drei Tagen« (Mk 14,58; 15,29).

»Ich werde … niederreißen und … errichten«

Wir haben gesehen, daß Markus die Beschuldigung als falsch bezeichnet, damit aber meinen könnte, daß die Feinde die Worte Jesu falsch und böswillig ausgelegt hatten, nicht, daß sie völlig aus der Luft gegriffen war.[26] Es ist durchaus denkbar, daß er dem Verfasser des vierten Evangeliums zugestimmt hätte, der die in der Markusanklage zitierten Worte unerschrocken Jesus zuschreibt (Joh 2,19) – allerdings mit einer wichtigen Änderung. Dort sagt Jesus nämlich: »Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten«, nicht »*Ich* werde diesen … Tempel niederreißen«. Der Evangelist erklärt dazu: »Er aber meinte den Tempel seines Leibes.« Das hätten seine Jünger verstanden, als er von den Toten auferstanden war (2,21f.).[27] Unabhängig davon, ob sich das nun mit der markinischen Deutung deckt, dürfte das rätselhafte Wort seinen Ursprung tatsächlich in der Lehre Jesu haben – Matthäus gibt die markinischen Worte über die falschen Aussagen nicht wieder –, Jesus also wirklich von der eschatologischen Zerstörung und Erneuerung des Tempels gesprochen haben.[28]

Ein Tempel des Geistes?

Das Johannesevangelium bezieht die Tempelweissagung auf die Auferstehung Jesu; die Zeit des physischen Tempels werde durch eine Zeit des Geistes ersetzt werden (4,21–24). Doch wie stellte Jesus selbst sich die Erneuerung des Tempels vor? »In drei Tagen« braucht man nicht in streng chronologischem Sinn zu verstehen,[29] doch diese Worte deuten darauf hin, daß Jesus an eine übernatürliche Wiedererrichtung des Tempels gedacht haben könnte. (Das ist wahrscheinlich auch die Auslegung des Markusevangelisten, wenn er schreibt, der Tempel werde »nicht von Menschenhand gemacht« sein.) Eine Reihe synoptischer Stellen unterstützt die Auffassung des Johannesevangeliums, nach der Jesus davon ausging, daß der Tempel aus Stein durch einen Tempel des Geistes ersetzt werden würde.

---

26 Zu Markus siehe Juel, *Messiah and Temple*. Seine Darstellung ist – trotz der massiven Einwände von Gundry, *Mark*, 898–907 – insgesamt überzeugend. Siehe auch Geddert, *Watchwords*, 113–47.

27 Dazu und zum »Tempel«-Motiv allgemein siehe Sweet, »House Not Made with Hands«; Carson, *John*, 181.

28 Nach Theißen, *Studien*, 142–59, bringt die Tempelweissagung »Aggression und Identifikation hinsichtlich des Tempels« zum Ausdruck; als Wort von der Zerstörung und Erneuerung des Tempels passe sie gut zur Naherwartung Jesu und zum geschichtlichen Kontext seiner Reise nach Jerusalem. »Sie motiviert, warum Jesus und seine Anhänger nach Jerusalem zogen – auch andere vergleichbare Propheten des 1. Jh. n. Chr. zogen mit ihren Anhängern an den Ort des von ihnen angekündigten Wunders. Sie motiviert ferner, warum die Jünger nach Ostern ihr Zentrum in Jerusalem hatten: Hier erwarteten sie entscheidende eschatologische Ereignisse.« (S. 144)

29 Der Ausdruck könnte auf Stellen wie Hos 6,2 zurückgehen, in denen davon die Rede ist, daß Gott sein Volk wieder aufrichten und es dann vor seinem Angesicht leben werde.

An erster Stelle ist hier das Gleichnis von den bösen Winzern zu nennen: Nach der Geschichte von der Ermordung des Sohnes durch die Pächter des Weinbergs folgt ein Zitat aus Ps 118,22f., in dem es heißt, »Der Stein, den die Bauleute verworfen haben« sei »zum Eckstein geworden«. Jesus, der ermordete Sohn aus dem Gleichnis, wird also zum Fundament des neuen Gottesbaus, und aus dem Kontext der Geschichte in den synoptischen Evangelien (nach der Tempelreinigung und der Verfluchung des Feigenbaums) geht ganz klar hervor, daß es sich bei diesem Bau um den Tempel handelt. Das Zitat aus dem Psalm ist oft als christliche Ergänzung des jesuanischen Gleichnisses betrachtet worden, die den Auferstehungsgedanken in die Geschichte einbringe. Es spricht aber vieles dafür, daß es sich bei diesem Zitat um eine authentische Lehre Jesu handelt und daß es von Anfang an zu dem Gleichnis gehörte.[30] Dann wäre es ein wichtiger Hinweis darauf, daß der übernatürliche Bau, den Jesus erwartete, nicht aus Stein und Mörtel, sondern sehr eng mit ihm selbst verbunden war.[31] Auch bei Matthäus stehen aufschlußreiche Jesusworte, so in 12,5–7, wo Jesus die Tatsache, daß er am Sabbat heilt, durch den Verweis auf David und die Priester rechtfertigt und dann sagt: »Hier ist Größeres als der Tempel.«** (12,6) Mt 16,16–20 habe ich schon besprochen und den Heilruf an Petrus, »Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwältigen«, als mögliche Anspielung auf den neuen Tempel gedeutet.[32] Über den alten Tempel kommt also das Gericht Gottes, und sogar der Judenchrist Matthäus schreibt, die Jünger Jesu seien von allen Verpflichtungen diesem Tempel gegenüber »frei« (17,24–27); Jesus, der neue Sohn Davids, erbaut einen neuen Tempel.[33]

Ein Tempel des Geistes war im Judentum des ersten Jahrhunderts durchaus vorstellbar. Nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. wurde diese Konzeption zusammen mit der von geistlichen Opfern sogar (notwendigerweise) Bestandteil der Hauptströmung des Judentums. Die Vorstellung als solche existierte aber schon, als der Tempel noch stand, und zwar nicht nur im Neuen Testament (wo sie sehr verbreitet war), sondern auch in den Schriftrollen vom Toten Meer.[34] Am interessantesten

---

[30] Snodgrass, *Parable of the Wicked Tenants*, 63–65, verteidigt diese Auffassung mit bestechenden Argumenten; siehe außerdem Bayer, *Jesus' Predictions*, 90–109.

[31] Falls das Psalmzitat doch nicht auf Jesus zurückgehen sollte, würde seine Verwendung durch die Synoptiker immerhin beweisen, daß die Vorstellung von einem geistlichen Tempel in der Urkirche eine Rolle spielte.

[32] Man beachte die Worte »werde ich ... bauen« hier und in Mk 14,58: »Ich werde ... in drei Tagen einen anderen errichten«.

[33] In 2 Sam 7 heißt es, Gott werde den Sohn Davids als seinen eigenen Sohn annehmen; dieser Sohn werde für seinen Namen ein Haus bauen, und Gott werde seinerseits ein Haus für David bauen. Diese Stelle ist für die neutestamentliche Christologie sehr wichtig (siehe besonders Scott, *Adoption*), und die neutestamentliche Vorstellung, daß Jesus einerseits Erbauer eines neuen Tempels, andererseits aber auch selbst der neue Tempel ist, könnte etwas mit den »Häusern« von 2 Sam 7 zu tun haben: Im Gleichnis von den bösen Winzern wird der »Sohn« des Herrn als Eckstein des Tempels bezeichnet. (Weiteres s.u.)

[34] Juel, *Messiah and Temple*, 166f., schreibt dazu: »In der Gemeinde einer Bewegung, die dem Christentum zeitlich und räumlich nahe stand, wurde Tempelmetaphorik zur Selbstbezeichnung verwendet.«

ist der Teil der Gemeinderegel, auf den ich schon im Zusammenhang mit möglichen Verbindungen zwischen Johannes dem Täufer und Qumran verwiesen habe. Darin wird der Rat der Gemeinschaft als »ein heiliges Haus für Israel und ein Kreis des Allerheiligsten für Aaron« bezeichnet; »... die erprobte Mauer, der *köstliche Eckstein*, nicht werden seine Fundamente wanken noch von ihrem Platz weichen...« Hier wird also die Versammlung (»der Kreis« beziehungsweise »die Kirche«, wie wir das in die christliche Terminologie übersetzen könnten) als heiliger Tempel bezeichnet und in diesem Zusammenhang alttestamentliche »Stein«-Metaphorik (aus Jes 28,16) benutzt, um eine Vorstellung auszudrücken, die der in Mt 16,16-20 sehr ähnlich ist. In der Schriftrolle heißt es kurz darauf von den auserwählten Mitgliedern der Gemeinschaft:

> Wenn dies in Israel geschieht entsprechend all diesen Anordnungen zu einer Grundlage des heiligen Geistes, zu ewiger Wahrheit, um zu entsühnen die Schuld der Übertretung und die Tat der Sünde, zum (göttlichen) Wohlgefallen am Lande mehr als Fleisch von Brandopfern und Fett von Schlachtopfern: das Hebopfer der Lippen nach der Vorschrift ist wie Opferduft der Gerechtigkeit und vollkommener Wandel wie ein wohlgefälliges freiwilliges Opfer.[35]

Die Sprache dieser Schriftrolle (in der dann auch vom Kommen der Messiasse und des Propheten die Rede ist) erinnert stark an verschiedene neutestamentliche Texte, in denen der neue Tempel erwähnt wird (vgl. z.B. die Opfer des Gebets - das »Hebopfer der Lippen« - und der »Gerechtigkeit« mit Hebr 13,15f.; Phil 4,18). Im Hinblick auf Jesus ist die Schriftrolle vor allem deshalb wichtig, weil sie es vorstellbar macht, daß er an einen geistlichen Tempel dachte, der in ihm selbst und seiner Gemeinde verkörpert wurde.[36]

Die jesuanische Tempeltheologie war allerdings nicht mit der der Schriftrollen vom Toten Meer identisch. Jesus scheint vor allem in Verbindung mit seinem eigenen Tod und seiner Auferstehung von der Zerstörung und Erneuerung des Tempels gesprochen zu haben.[37] Er betrachtete seinen Tod als Zeichen für das Ende des Alten und den Beginn des Neuen: Die Ermordung des Sohnes (im Gleichnis von

---

[35] 1 QS 8,5-8; 9,3-5 in der Übersetzung von Lohse, *Die Texte aus Qumran*, 29-33.

[36] Horsley, *Jesus and the Spiral*, 296, schreibt: »Falls zu der Prophetie Jesu gegen den Tempel tatsächlich auch die Verheißung eines neuen ›Tempels‹ gehörte, ... so ist die wahrscheinlichste Bedeutung, daß Gott, der den Jerusalemer Tempel bald zerstören würde, sein *wahres* Haus baute, nämlich das erneuerte Volk Israel.« Juel, *Messiah and Temple*, 170-208, vertritt die Auffassung, daß Markus sich im Rahmen einer jüdischen Tradition bewegte, die den Messias (als Sohn Davids) mit der Errichtung eines neuen Tempels oder »Hauses« (siehe 2 Sam 7) in Zusammenhang brachte. Wir werden noch sehen, daß Paulus klar macht, daß die Vorstellung des »Tempels«, der nun mit der christlichen Gemeinde gleichgesetzt wird, vormarkinisch ist. Es ist also durchaus möglich, daß Jesus der Auffassung war, er selbst »baue« den neuen Tempel.

[37] Die Worte von der Zerstörung des Tempels stehen in den synoptischen Evangelien alle im Rahmen des letzten Besuchs Jesu in Jerusalem. Das könnte darauf zurückzuführen sein, daß Jesus nach dem synoptischen Bericht über sein Wirken nur zu diesem Zeitpunkt in Jerusalem war (im Gegensatz zu Joh 2,19-22 - Johannes bringt das Tempelwort allerdings ebenfalls mit der Passion in Verbindung); es ist aber auch unter historischen Gesichtspunkten durchaus plausibel, daß er bei seinem letzten Besuch über den Tempel sprach und daß das bei seiner Verhaftung und der Kreuzigung eine Rolle spielte.

den bösen Winzern) bedeutete das Ende der alten Ordnung und den Beginn der Neuerrichtung. Das paßt gut zu dem, was ich in Kapitel 4 zur Auffassung Jesu von seinem Tod gesagt habe. Er sah ihn als ein Sühnopfer und als neues Passa-Ereignis, durch das das Reich Gottes kommen und der neue Bund in den Herzen der Menschen errichtet werden würde. Es ist dann nur noch ein kleiner Schritt zu der Überzeugung, daß die Vergebung der Sünden und die Erfahrung der Gegenwart Gottes von nun an in Jesus und seiner Gemeinde des neuen Bundes, dem neuen Tempel des Geistes, zu finden sein würden.

Die Heiden[38]

An mehreren alttestamentlichen Stellen, bei denen prophetisch von der Erneuerung des Tempels die Rede ist, heißt es, die Heiden würden zum Tempel kommen – um Gott anzubeten und zu lernen (z.B. Jes 2,2; 56,6–8; Sach 14,16). Diese Hoffnung für die Heiden ist ein wichtiges Element der Erwartungen der alttestamentlichen Propheten: Israel wird gerettet werden, doch in Jes 49,6 heißt es: »Es ist zu wenig, daß du mein Knecht bist, nur um die Stämme Jakobs wieder aufzurichten und die Verschonten Israels heimzuführen. Ich mache dich zum Licht für die Völker, damit mein Heil bis an das Ende der Erde reicht.«

Angesichts seiner Reich-Gottes-Verkündigung ist es a priori wahrscheinlich, daß Jesus diese Vision teilte. Doch die Evangelien sind bei diesem Punkt ambivalent. Einerseits spricht und handelt Jesus, als ob seine Mission sich nur auf Israel richte (s.o. zu den »verlorenen Schafen«), andererseits hebt er die Beschränkung auf die Juden durch seine Worte und Taten auf (z.B. bei seiner Einstellung gegenüber Samaritanern: Lk 10,25–37; Joh 4 usw.), und er scheint zu erwarten, daß das »Evangelium« allen Völkern verkündet werden wird (z.B. Mt 24,14/Mk 13,10 usw.).

Für diese Ambivalenz sind mehrere Erklärungen denkbar: Erstens könnte Jesu eigene Vision sich nur auf Israel erstreckt haben, und der ihm zugeschriebene Universalismus könnte die nachösterliche Sichtweise einer Kirche sein, die viel stärker in der Heidenmission aktiv war, als Jesus sich das hätte vorstellen können. Diese Erklärung ist aber sehr unbefriedigend, denn es gibt viele Zeugnisse für die revolutionäre Offenheit Jesu gegenüber Sündern, Zöllnern und anderen Randgruppen der Gesellschaft (einschließlich der Samaritaner); in seiner Vorstellung vom Reich als der Erneuerung der Welt Gottes in Erfüllung des Alten Testaments dürfte es auch einen Platz für die Heiden gegeben haben.[39]

Zweitens könnte es in der Vision Jesu vom Plan Gottes zwar tatsächlich einen

---

38 Eine besonders nützliche Besprechung des Ursprungs der Heidenmission ist Scobie, »Jesus or Paul«. Wichtige ältere Werke zu diesem Thema sind Jeremias, *Jesu Verheißung*; Hahn, *Verständnis der Mission*. Sanders, *Jesus and Judaism*, 212–21, argumentiert, Jesus selbst habe sich nicht zu den Heiden geäußert, man könne die Heidenmission aber als Ausweitung seiner Mission der eschatologischen Erneuerung betrachten.

39 Das Verhalten Jesu gegenüber den Samaritanern deutet wie seine Worte an die Zwölf über deren zukünftige Herrschaft über die zwölf Stämme (Mt 19,28/Lk 22,28–30) darauf hin, daß er die Erfüllung

Platz für die Heiden gegeben haben, doch er könnte davon ausgegangen sein, daß die Sammlung der Heiden am Ende der Zeiten durch Gott selbst erfolgen würde, also nicht zu seinen Aufgaben oder denen seiner Anhänger gehörte.[40] Diese Auffassung ist vertretbar, doch viele Textstellen deuten darauf hin, daß das Reich Gottes – in seiner ganzen revolutionären Macht – nach Ansicht Jesu bereits dabei war, die sozialen und religiösen Schranken seiner Zeit niederzureißen, und es ist seltsam, daß er zwar die Samaritaner eingeschlossen haben sollte, aber nicht die Heiden.

Drittens könnte das Reich Gottes nach Auffassung Jesu »zuerst den Juden, aber ebenso den Griechen« (um mit Paulus zu sprechen) umfaßt haben, das heißt, Jesus könnte zwar sein eigenes Amt bis zu seinem Tod als judenspezifisch betrachtet haben, aber eine zukünftige Erweiterung dieses Amtes durch seine Anhänger erwartet haben.[41] Das ist natürlich die Erklärung, auf die die Evangelien hindeuten, und für sie spricht vieles: Sie paßt zur Sichtweise der alttestamentlichen Propheten, die sich zwar auf Israel konzentrierten, aber auch eine Vision für die Welt boten;[42] sie steht im Einklang mit der Lehre Jesu vom Reich Gottes und seinem daran ausgerichteten Verhalten – zum Beispiel der Art und Weise, wie er sein Amt auf die Juden beschränkte, andererseits aber große Offenheit gegenüber »Außenseitern« zeigte;[43] sie paßt schließlich auch zu der Bedeutung, die Jesus seinem Tod zumaß – als einem Wendepunkt, und zwar im negativen Sinn für die Juden, die ihn abgelehnt hatten, aber im positiven Sinn im Hinblick auf das Heil, das er selbst seiner Ansicht nach brachte. Daß die Urkirche die Vision Jesu für die Heiden nur langsam umsetzte, spricht nicht gegen diese Auffassung: Jesus gab seinen Anhängern eine Vision, keine Missionsstrategie, in der festgelegt gewesen wäre, wie und unter welchen Umständen die Heiden evangelisiert werden sollten. Die Apostelgeschichte ist durchaus glaubwürdig, wenn sie die Entwicklung der Kirche über ihre jüdischen Wurzeln hinaus als langsamen und schmerzhaften Prozeß darstellt.[44]

---

jener alttestamentlichen Prophetien erwartete, die von der Wiedervereinigung der zwölf Stämme Israels sprachen (z.B. Jer 30 und Ez 37). Siehe Scobie, »Jesus or Paul«, 53.

40 Siehe die klassische Behandlung dieses Themas bei Jeremias, *Jesu Verheißung*.

41 Vgl. Schlatters Auffassung von Jesus und der Kirche in *Jesus und Paulus*, 36; er legt dar, daß Jesus die Sammlung der christlichen Gemeinde nach seinem Tod erwartet habe.

42 Laut Horsley, *Jesus and the Spiral*, 193f., richtete sich die Hoffnung der Juden darauf, daß zunächst Israel wiederhergestellt, dann aber auch die Heiden gesammelt werden würden (vgl. die paulinischen Ausführungen in Röm 9–11).

43 Auch Scobie, »Jesus or Paul«, 60, weist darauf hin, daß sich im Wirken Jesu die zukünftige Sammlung der Heiden schon andeutete.

44 Siehe Scobie, »Jesus or Paul«.

Juden, Heiden und die Gemeinde bei Paulus

Zuerst den Juden, aber ebenso den Griechen

Paulus ...

Soweit es um die Frage der Juden und Heiden geht, befinden wir uns bei Paulus in einer anderen Welt: in einer Welt der Heiden, mit überwiegend heidenchristlichen Gemeinden, die sich mit der Heidenmission befaßte und in der es um spezifisch heidenchristliche Probleme ging. Trotzdem ist diese Welt nicht völlig anders: Wir haben ja schon gesehen, daß die paulinische Theologie und Eschatologie im wesentlichen jüdisch waren, und als vorherrschendes Thema im ganzen Corpus Paulinum könnte man die Beziehung zwischen dem Judentum und dem Judenchristentum einerseits und dem Heidenchristentum andererseits bezeichnen. Diese Beziehung war Paulus durchaus wichtig.

Paulus geht davon aus, daß der Jude »zuerst« kommt (Röm 1,16; 2,9f.). Sein eigener Apostolat gilt den Heiden, und er verteidigt ihn oft nachdrücklich gegenüber sogenannten Judaisten. Den historischen Anspruch der Juden, das Volk Gottes zu sein, und ihre Sonderstellung zieht er jedoch nicht in Zweifel. Er weiß, daß Jesus ein »Diener der Beschnittenen« (Röm 15,8) war und daß Petrus (und wahrscheinlich auch die anderen ursprünglichen Apostel) den Auftrag bekommen haben, zu den Beschnittenen zu gehen (Gal 2,7–9). Den Juden kommt in dieser Hinsicht eine Sonderstellung zu, und Paulus ist überzeugt, daß sie trotz ihres tragischen Unglaubens im Plan Gottes immer noch einen wichtigen Platz einnehmen (siehe Röm 9–11).[45]

Trotz der Sonderstellung der Juden besteht die gute Botschaft für Paulus darin, daß die Heiden einbezogen worden sind und daß es »in Christus Jesus« »nicht mehr Juden oder Griechen«** gibt (Gal 3,28; vgl. Röm 10,12; Kol 3,11). In Christus besteht Gleichheit, und die alten Schranken haben keinen Bestand mehr. Das bedeutet nicht, daß der historische Status der Juden oder ihre Sonderstellung bestritten würden: Gerade in diesen Status und diese Sonderstellung sind nun auch die Heiden eingesetzt worden (Röm 11). Durch Jesus sind sie Teil des Israels Gottes geworden. Daher sind sie »die Heiligen« – eine Bezeichnung, die im Alten Testament, vor allem in Dan 7 (»die Heiligen des Höchsten«), für Israel verwendet wird; sie sind die »Versammlung Gottes« (das Wort ἐκκλησία wird in der Septuaginta für das Volk Israel benutzt, im Profangriechischen für die Versammlung der Bürger).

Die Heidenmission ist einerseits etwas Neues. Sie ist insbesondere ein Apostolat, der Paulus selbst übertragen worden ist, obwohl er nicht zur rechten Zeit geboren wurde (Gal 1,15f.; 1 Kor 15,9). Andererseits ist sie aber die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen, keine paulinische Neuerung oder Erfindung (Röm 15,9–12).

Obwohl Paulus so oft bekräftigte, daß das Christentum jüdisch geprägt sei, kam

---

[45] Zur oft unterschätzten jüdischen Prägung der paulinischen Theologie siehe Jervell, »Paul in the Acts of the Apostles«.

es immer wieder zu erbitterten Konflikten mit Juden und Judenchristen, die ihm vorwarfen, den Glauben ihrer Väter zu verraten, und zwar vor allem durch seine Weigerung, den bekehrten Heiden das jüdische Gesetz und die Beschneidung aufzuerlegen. Das Gesetz war ein besonders heikler Punkt (mit dem ich mich in Kap. 6 beschäftigen werde). Den Vorwurf, daß er das Judentum aufgebe, akzeptierte Paulus jedoch nicht. Eines seiner wichtigsten Projekte war eine Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde, die er in den heidenchristlichen Gemeinden durchführte (1 Kor 16,1; 2 Kor 8f.; Röm 15,25–28). Dieses Projekt könnte man schlicht als gegenseitige Hilfe unter den Urchristen betrachten, doch für Paulus war es mehr: Es sollte die Gemeinschaft zwischen den Heidenchristen und Jerusalem ausdrücken und fördern, und zwar nicht nur aus praktischen, sondern vor allem aus theologischen Gründen: Gott wollte nicht nur, daß der einzelne gerettet würde, sondern er wollte die Heiden in die Familie Abrahams bringen. In der Kollekte kam – zumindest nach der paulinischen Theorie – etwas von dieser Versöhnung zwischen den Juden und Griechen zum Ausdruck. Vielleicht sah Paulus in ihr sogar die Erfüllung der Prophetien, nach denen der Reichtum der Völker nach Jerusalem strömen würde (z.B. Jes 60,4–14; 61,6).[46]

... und Jesus

Dem »Heidenapostel« Paulus war durchaus bewußt, daß Jesus sein Amt auf die Juden beschränkt und im Hinblick auf die Mission andere Prioritäten gesetzt hatte als er selbst. Er scheint die Traditionen in Mt 10,5; 15,24 (oder ähnliche Traditionen) gekannt zu haben – dafür dürften schon seine judenchristlichen Gegner gesorgt haben, die ihn dadurch in Verlegenheit bringen wollten. Falls Paulus aber überhaupt etwas Verlegenheit bereitet haben sollte, war es der Umstand, daß die Juden nicht an Jesus glaubten – schließlich bestätigte seine eigene Theologie die Sonderstellung der Juden.

Zur Heidenmission des Paulus gibt es in der Jesustradition zwar keine nennenswerten Parallelen, doch im paulinischen Wirken unter den Heiden schlägt sich die gleiche theologische Vision nieder, die im schrankenüberschreitenden Wirken Jesu zum Ausdruck kommt.[47] Außerdem spricht manches für die Annahme, daß Jesus die Sammlung der Heiden erwartete, auch wenn er sich nicht direkt mit den schwierigen praktischen Aspekten (wie der Beschneidung) befaßte, die dann zu so großen Kontroversen in der Urkirche führten, als sie sich in die Welt der Heiden hinausbewegte. Wenn er sich zu diesen Aspekten geäußert hätte, wären sie wahrscheinlich längst nicht so umstritten gewesen!

---

46 Siehe z.B. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, 301–5; Scobie, »Jesus or Paul«, 52.

47 Falls die Lukasfassung des Gleichnisses von der Einladung zum großen Mahl in Lk 14,15–24 – nach der der Diener an die Wege und Zäune der Stadt geht – die lukanische Anwendung des Gleichnisses auf die Heiden darstellt (was nicht sicher ist; siehe Nolland, *Luke*, 757), so beweist sie zum einen, daß das Interesse der Kirche an den Heiden sich in den Evangelientraditionen niederschlug, und zum anderen, daß die jesuanische Lehre von der Sammlung der Außenseiter auch auf die Heiden bezogen wurde.

Der Tempel des heiligen Geistes

Paulus ...

Auch wenn Paulus seine Kollekte für Jerusalem als Erfüllung von Prophezeiungen, nach denen der Reichtum der Heiden zum Zion gebracht werden würde, betrachtete, bedeutet das nicht, daß er Jerusalem und dem Tempel weiterhin ungeschmälerte Bedeutung zuschrieb. Für ihn war die Einheit von Juden- und Heidenchristen zwar sehr wichtig, und die Kollekte sollte ein Beweis der Verbundenheit sein (z.B. Röm 15,27). Er glaubte aber auch, daß das Kommen Jesu eine Revolution – ja, sogar eine neue Schöpfung – gebracht hatte, so daß die Einhaltung des jüdischen Gesetzes kein notwendiges Zeichen des Gottesvolks mehr und der Jerusalemer Tempel nicht mehr das Zentrum der Gegenwart Gottes war.

Der Jerusalemer Tempel selbst kommt in den paulinischen Schriften nur ein einziges Mal vor, und zwar unter recht ungünstigen Umständen: In 2 Thess 2,4 schreibt Paulus, »der Gesetzwidrige« werde sich in den Tempel Gottes setzen (s.u., Kap. 7). Ansonsten ist der Tempel für Paulus aber durchgängig gleichbedeutend mit der christlichen Gemeinde. Genauer gesagt, er spricht auf zwei unterschiedliche Weisen von ihm: Zum einen bezeichnet er die christliche Gemeinde als »Wohnstätte« des heiligen Geistes: »Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben. Denn Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr.« (1 Kor 3,16f.) Und in 2 Kor 6,16 fragt er: »Wie verträgt sich der Tempel Gottes mit Götzenbildern? Wir sind doch der Tempel des lebendigen Gottes ...« Danach ermahnt er die Korinther dann, die ihnen geschenkte Heiligkeit ständig zu verwirklichen.[48] (Siehe auch Eph 2,21.) Der Tempel sind also die »Heiligen«, und es könnte von Bedeutung sein, daß Paulus seine große Kollekte

---

48 2 Kor 6,16 steht in einer Passage (6,14–7,1), die oft als Interpolation in ihren Kontext betrachtet worden ist; siehe dazu besonders Scott, *Adoption*, 193–219. Die Passage ist deshalb interessant, weil sie die Vorstellung von der Gemeinde als Tempel mit einem Anklang an 2 Sam 7,14 verbindet, wo Gott David im Hinblick auf seinen Sohn Salomo verheißt: »Ich will für ihn Vater sein, und er wird für mich Sohn sein.« In 2 Sam 7 geht es ja darum, daß Salomo das Haus Gottes und Gott ein Haus (das heißt, eine Familie) für David bauen wird. Diese Passage könnte die Grundlage für das Selbstverständnis der Qumrangemeinde als Tempel/Haus Gottes sein (siehe 4 Q 176), aber auch für die christliche Auffassung, daß Jesus der neue Sohn Davids und Gottes ist und einen neuen Tempel errichtet (siehe auch Sach 6,12). Zwischen der christlichen Vorstellung vom »neuen Tempel« und Qumran gibt es mehrere Berührungspunkte. 2 Kor 6,14–7,1, wo die Heiligkeit des Gottesvolks und seine Abgrenzung von den Ungläubigen hervorgehoben und 2 Sam 7 zitiert wird, weist Parallelen zu verschiedenen Texten aus den Schriftrollen vom Toten Meer auf, z.B. 4 Q 174. Andere neutestamentliche Stellen, bei denen das Thema von der Gemeinde/Kirche als neuem Tempel aufgegriffen wird und Ähnlichkeiten zu den Qumranrollen bestehen, sind Eph 2,18–22 (wo im Gegensatz zu der Ausgrenzung in 4 Q 174 der offene Zugang zu Gott betont wird); 1 Tim 3,15 (z.B. mit der Bezeichnung der Kirche als »die Säule und das Fundament der Wahrheit«; vgl. 1 QS 5,5f.); und 1 Petr 2,4–6 (z.B. mit den Worten von einer königlichen »Priesterschaft«). Auf einige dieser Verbindungen hat mich Daniel Sefa-Dapaah hingewiesen, dem ich dafür danken möchte.

Falls Jesus sich als den Messias und den in 2 Sam 7 angekündigten »Sohn« Gottes betrachtete und die durch Qumran repräsentierte Auslegungstradition kannte, könnte er durchaus selbst der Urheber dieser wichtigen und verbreiteten neutestamentlichen Tradition gewesen sein.

gerade für die »Heiligen« in Jerusalem veranstaltet (1 Kor 16,1; 2 Kor 8,4; 9,1; 9,12; Röm 15,25f.; 15,31). Zum anderen spricht Paulus auch vom Leib des einzelnen Glaubenden als Tempel des Geistes.[49] So macht er in 1 Kor 6,19 nachdrücklich klar, daß der Christ auf gar keinen Fall Unzucht begehen darf: »Oder wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt?« (Vgl. auch 2 Kor 5,1, wo der Auferstehungsleib als »nicht von Menschenhand gemachtes ewiges Haus im Himmel«** bezeichnet wird.)[50]

... und Jesus

Man kann mehrere Verbindungen zwischen der geistbezogenen paulinischen Auffassung vom Tempel und den synoptischen Jesustraditionen herstellen.[51] Jesus war – das habe ich schon erläutert – der Ansicht, daß das Gericht Gottes und Zerstörung über den Jerusalemer Tempel kommen würden. In dem rätselhaften Wort, das bei seinem Prozeß gegen ihn verwendet wird, heißt es, er habe versprochen, in drei Tagen einen Tempel zu errichten; das kann nur bedeuten, daß dieser Tempel auf übernatürliche Weise erbaut werden und daher in gewissem Sinn ein geistlicher Tempel sein würde. In den Sprüchen in Mt 16,16–20 und 21,42/Mk 12,10f./Lk 20,17 wird angedeutet, daß auf Jesus und seine Apostel ein Tempel gebaut werden wird.

Die Gemeinde »in Christus« und als »Leib«

Paulus ...

Paulus bezeichnet die Gemeinde als Tempel Gottes, doch noch charakteristischer ist seine christologische Definition der Gemeinde als »in Christus« und als »Leib« Christi. Man kann in seinem Denken die drei folgenden Aspekte unterscheiden:

»In Christus«: Diese Wendung bringt uns zu der »partizipationistischen« paulinischen Auffassung vom Heil zurück, über die ich schon im Zusammenhang mit dem Tod Jesu gesprochen habe. Für Paulus hat der Christ teil am Tod Jesu – nicht zuletzt durch die Taufe und das Abendmahl. Doch was meint Paulus eigentlich genau mit den Worten »in Christus« (oder »in Christus Jesus«), die er so oft verwendet? Was bedeutet es, wenn er zum Beispiel sagt: »Jetzt gibt es keine Verurteilung mehr für die, welche *in Christus Jesus* sind« (Röm 8,1), oder: »Denn wie in Adam alle sterben, so werden *in Christus* alle lebendig gemacht werden« (1 Kor 15,22)? Offensicht-

---

49 In Röm 12,1 ermahnt er die Christen in kultischer Sprache, ihre Leiber »als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen«.

50 Gundry, *Mark*, 901, will 1 Kor 3,16 und 2 Kor 6,16 auf den einzelnen beziehen – zum einen wegen der Ähnlichkeit mit 1 Kor 6,19, zum anderen, weil die in 2 Kor 6,16 geforderte Abgrenzung etwas Individuelles sei. Dieser Gedankengang ist jedoch nicht zwingend: Paulus könnte das Tempelbild durchaus (wie die Sprache vom »Leib«) flexibel – manchmal mit Bezug auf die Gemeinde, manchmal mit Bezug auf den einzelnen – benutzen. Siehe Sweet, »House Not Made with Hands«, 375, 383.

51 Und interessanterweise auch zu der von Lukas in Apg 7 überlieferten Rede des Stephanus.

lich beziehen die Worte sich auf die Christen, doch warum benutzt er gerade diese Wendung? Diese Frage ist von der Exegese ausführlich diskutiert worden.

Die Wendung bedeutet zumindest, daß der Christ jemand ist, der in die Sphäre – die eschatologische Sphäre – der Herrschaft und des Heilswerkes Christi gelangt ist,[52] im Gegensatz zur alten, sündhaften Sphäre Adams. Die »Herrschaftssphären« allein sind jedoch eine zu unpersönliche Beschreibung von etwas, das für Paulus auf eine sehr persönliche Ebene gehört.

Wir könnten der Bedeutung seiner »in Christus«-Sprache näher kommen, wenn wir uns alttestamentliche Gestalten wie Adam, Abraham und Mose ansehen, die nicht nur Individuen sind, sondern auch repräsentative Führergestalten (Adam und Abraham sind ja sogar Vatergestalten), mit denen andere durch Geburt, Abstammung, religiöse oder nationale Bindungen verwandt sind.[53]

Noch wichtiger könnte die Tatsache sein, daß der König Israels – und damit der königliche »Messias« – eine repräsentative Führergestalt war, durch die die Juden miteinander verbunden waren. Auch wenn »Christus« in den paulinischen Briefen fast ein Eigenname geworden ist, hat das Wort doch noch immer messianische Konnotationen – »in Christus« zu sein heißt, im Volk des Messias zu sein.[54]

Doch auch diese Erklärung dürfte dem paulinischen Sprachgebrauch (es bleibt noch immer die Frage offen, warum Paulus »*in* Christus« schreibt) und der Vorstellung des Apostels von einer engen persönlichen Verbindung mit Christus nicht ganz gerecht werden. Wir müssen außerdem berücksichtigen, daß Paulus mit Bezug auf die Christen Familienbezeichnungen benutzt: Die Glaubenden sind Brüder (und Schwestern),[55] und zwar nicht nur untereinander, sondern auch Brüder Jesu, die den Vater wie Jesus als »Abba« anrufen und »Miterben Christi« sind (Röm 8,17).

Der Leib Christi: Die persönliche Verbindung zwischen dem Glaubenden und Christus beinhaltet nach Auffassung von Paulus aber nicht nur die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Familie. Das kommt besonders in seiner Darstellung der Gemeinde als »Leib Christi« zum Ausdruck – die Glaubenden sind die Glieder Christi (siehe 1 Kor 6,15; 10,17; 12,12f.; Röm 12,4; außerdem Kol 1,18; Eph 1,22f.; 4,15; 5,23).

Das Bild vom Leib benutzt Paulus einerseits, um die Beziehung der Gemeindemitglieder zueinander zu beschreiben: Der Leib ist ein Ganzes, besteht aber aus mehreren voneinander abhängigen Teilen. Deshalb muß es in dem Leib sowohl Liebe als auch die Umsetzung und Anerkennung unterschiedlicher Gaben und Ämter (siehe besonders die Besprechung der Geistesgaben in 1 Kor 12–14) geben. Andererseits verdeutlicht Paulus mit diesem Bild die enge Beziehung des Glaubenden zu Chri-

---

52 Zu den Herrschaftssphären siehe Ziesler, *Pauline Christianity*, 45–69. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 549, spricht von einer »partizipationistischen Eschatologie«.

53 Paulus spricht nicht nur von denen, die »in Christus« sind, sondern auch von jenen, die »in Adam« sind (1 Kor 15,22), »auf Mose« getauft wurden (1 Kor 10,2) oder in Abraham gesegnet werden (Gal 3,8, Zitat von Gen 12,3; 18,18).

54 So Wright, *Climax*, 41–55.

55 »Bruder« und »Sohn« werden im neutestamentlichen Griechisch im allgemeinen inklusiv mit Bezug auf Christen und Christinnen benutzt.

stus; so erklärt er in 1 Kor 6, es sei für Glaubende, die ja »Glieder« Christi seien, undenkbar, sexuelle Beziehungen zu Dirnen zu haben, und in den Briefen an die Kolosser und Epheser ist Christus das »Haupt« der Kirche (vgl. 1 Kor 11,3).

Über die Quelle der paulinischen »Leib Christi«-Vorstellung ist viel spekuliert worden. Man hat auf die griechische Konzeption von den Bürgern einer Stadt als einem Leib und auf die stoische von der Menschheit als einem Leib verwiesen, auf die rabbinische Auffassung, daß der Leib Adams die ganze menschliche Rasse enthalten habe, und auf die gnostische Vorstellung von der Welt als Leib Gottes. Die Vielzahl der möglichen Erklärungen zeigt, daß der Leib in ganz verschiedenen Kontexten ein passendes Bild ist; Paulus muß es daher nicht unbedingt einer bestimmten Quelle entnommen haben.[56]

Es ist allerdings möglich, daß die paulinische Vorstellung eine starke sakramentale Komponente hatte, denn Paulus benutzt die Sprache vom »Leib Christi« ja nicht nur zur Beschreibung der Gemeinde Christi, sondern auch in Verbindung mit dem Abendmahl. Er bezeichnet das Abendmahl als »Teilhabe am Leib Christi« und stellt einen engen Zusammenhang zwischen dieser eucharistischen Teilhabe und dem Konzept von der Gemeinde als Leib Christi her. So schreibt er in 1 Kor 10,16f.: »Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot.« Möglicherweise hat Paulus hier zwei Konzeptionen miteinander verbunden, die ursprünglich gar nichts miteinander zu tun hatten: den sakramentalen »Leib Christi« und die Vorstellung von der Gemeinde als »Leib« Christi. Es ist aber auch denkbar, daß diese beiden Konzeptionen von vornherein miteinander verbunden wurden, indem das sakramentale Bild vom Glaubenden, der den Leib Christi in sich aufnahm, zu der Vorstellung führte, daß der Glaubende ein Teil – ein Glied – Christi wurde.[57] Falls

---

[56] Manche Forscher vertreten die Auffassung, daß das Erlebnis auf der Straße nach Damaskus ein Katalysator für die paulinische »Leib Christi«-Vorstellung war, da der auferstandene Christus sich ganz persönlich mit seinen Anhängern identifizierte: »Saul, Saul, warum verfolgst du *mich*?« (Apg 9,4; vgl. Bruce, *Paul the Apostle*, 421.) Merklein, *Studien*, 319–44, nimmt an, daß Paulus diese Vorstellung entwickelte, weil die Korinther die durch Gal 3,26–28 repräsentierte Art der Lehre mißverstanden hatten.

[57] Dafür könnte 1 Kor 11,27–29 sprechen, wo zunächst vom eucharistischen Leib Christi die Rede ist (V. 27) und dann – zumindest nach Ansicht vieler Exegeten – von der Gemeinde als »Leib« (V. 29); »ohne zu bedenken, daß es der Leib des Herrn ist« in V. 29 ist für seine Mehrdeutigkeit bekannt und könnte sich auch auf das Abendmahl beziehen. Gerade diese Mehrdeutigkeit könnte aber ein Zeichen dafür sein, daß die eucharistische und die ekklesiastische Vorstellung vom »Leib Christi« bei Paulus eng miteinander verbunden sind. Dagegen ist eingewendet worden, daß »empfangen/aufnehmen« etwas ganz anderes sei als »werden«. Das ist aber ein ziemlich phantasieloser Einwand, der evangelische Befürchtungen im Hinblick auf ein zu wörtliches Verständnis des Abendmahls widerspiegeln könnte. Der Schritt von der Vorstellung, daß der Glaubende Christus in sich aufnimmt, zu dem Gedanken, daß er eins mit Christus und ein Teil von ihm wird, ist an sich nicht mit besonderen Schwierigkeiten verbunden. Man darf auch nicht vergessen, daß das griechische Wort κοινωνία, das Paulus für die »Teilhabe« am Leib Christi durch das Abendmahl benutzt, oft einfach die Bedeutung des Teilens materieller Güter hat (so in 2 Kor 8,4; 9,13), also kein vages »Gemeinschafts«-Wort ist, und daß es zumindest in manchen Kontexten die Idee einer »Gütergemeinschaft« auszudrücken scheint (so in Apg 2,42; 2,44).

diese Erklärung für die paulinische Sprache vom »Leib Christi« richtig ist, bestätigt sie, daß die Verbindung zwischen Christus und dem Glaubenden für Paulus eine persönliche Dimension hat: Der Glaubende ist nicht nur Mitglied einer Jesusgemeinschaft, sondern nimmt Jesus beim Abendmahl in sich auf.[58] Christus und der Geist Christi sind im Leib des Glaubenden, und der Glaubende ist Teil des Leibes Christi.

Diese Auffassung vom Abendmahl und von der Gemeinde als Leib Christi paßt auch zur paulinischen Tauftheologie. Paulus spricht von der Taufe in den Tod Christi (Röm 6) und in den Leib Christi, die Gemeinde (1 Kor 12,13). Diese beiden Vorstellungen wirken auf den ersten Blick sehr unterschiedlich, doch Paulus dürfte die Taufe parallel zum Abendmahl verstanden haben:[59] Für ihn drückt sie eine Teilhabe am Tod Christi aus und ist gleichzeitig die Aufnahme »in Christus«, in seinen Leib, der einst am Kreuz hingegeben wurde und nun durch die Gemeinde verkörpert wird.

Die Analogie der ehelichen Gemeinschaft: Die Vorstellung des Paulus von der Vereinigung mit Christus läßt sich durch seine Auffassung von der ehelichen und sexuellen Vereinigung verdeutlichen. Diesen Vergleich zieht Paulus mehrmals. Die berühmteste Stelle ist Eph 5,24–33, wo die Ehemänner ermahnt werden, ihre Frauen so zu lieben, »wie Christus die Kirche geliebt ... hat«. Dazu schreibt Paulus (vorausgesetzt, der Epheserbrief stammt tatsächlich von ihm):

> So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. Niemand hat je seinen eigenen Leib gehaßt, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kirche. Denn wir sind Glieder seines Leibes. »Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein.« Dies ist ein tiefes Geheimnis, ich aber deute es auf Christus und die Kirche.*

Hier wird die Vorstellung ausgedrückt, daß die Ehe Mann und Frau eine Vereinigung bringt, die in Gen 2 als »ein Fleisch« beschrieben wird und die bedeutet, daß beide in gewisser Weise einen gemeinsamen, vereinigten Leib haben – so daß der Mann, der seine Frau liebt, sich selbst liebt.[60]

Genau die gleiche Theologie der sexuellen Vereinigung wird im 1. Korintherbrief vorausgesetzt, der zu den unumstrittenen Paulusbriefen gehört. So wendet Paulus sich in Kapitel 6 gegen die Auffassung jener Korinther, die (auf der Grundlage

---

Zu der eucharistischen Erklärung für die paulinische Sprache vom »Leib« siehe J. A. T. Robinson, *Body*; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 453–63. Vgl. außerdem Ellis, »Traditions in 1 Corinthians«, 487f.; ders., »Soma in First Corinthians«; Roloff, *Kirche*, 100–02. Gegen diese Auffassung wendet sich u.a. Klaiber, *Rechtfertigung*, 44.

58 Falls die Vorstellung des Paulus tatsächlich so aussah, heißt das nicht, daß sein Sakramentsverständnis mechanisch oder magisch war. In 1 Kor 10 warnt er vor einem falschen Vertrauen auf die Sakramente. Sie sind für ihn auf seiten des Glaubenden ein Ausdruck des Glaubens und von der Seite Gottes her eine geistliche Gabe (vgl. 1 Kor 10,3f.: »geistliche Speise«**, »geistlicher Trank«**).

59 In 1 Kor 10 verbindet Paulus die beiden Sakramente (um unsere Terminologie zu benutzen) miteinander.

60 Nach dem Genesisbild, das für das neutestamentliche Bild grundlegende Bedeutung hat, erschafft Gott Eva aus der Rippe Adams. Daher kann Adam sagen, sie sei »Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch«. Eva ist in ganz konkreter Hinsicht ein Teil von Adam, und ein Teil von Adam ist in Eva. Die Genesis betrachtet die Ehe aus diesem Blickwinkel: Mann und Frau bilden nach dem Willen Gottes eine Einheit.

der paulinischen Lehre, daß die Christen vom Gesetz frei seien) sagten: »Alles ist mir erlaubt« – einschließlich der Prostitution. Er weist ihre Behauptung, daß der Geschlechtsverkehr mit Prostituierten so harmlos sei wie Essen und Trinken, zurück: »Oder wißt ihr nicht: Wer sich an eine Dirne bindet, ist ein Leib mit ihr? Denn es heißt: Die zwei werden ein Fleisch sein.« Der Geschlechtsverkehr führt zu einer Vereinigung – der Teilhabe an einem Fleisch und einem Leib –, die den Umgang mit Prostituierten undenkbar macht und auch Folgen für die Eheleute hat. So erklärt Paulus in 7,3f. (als Antwort auf die Forderung mancher Korinther nach strikter Enthaltung), daß Mann und Frau ihre sexuellen Rechte auf den jeweils anderen übertragen müßten: »Nicht die Frau hat die Verfügungsgewalt über ihren eigenen Leib, sondern der Mann. Ebenso hat nicht der Mann über seinen eigenen Leib zu verfügen, sondern die Frau.«** Er schreibt dann weiter, Männer und Frauen dürften sich nicht scheiden lassen und erneut heiraten, und geht dabei wahrscheinlich von der gleichen »ein Fleisch«-Vereinigung durch die Ehe aus (s.u.).

In 1 Kor 6 wird wie im Epheserbrief die sexuelle Vereinigung mit der Vereinigung des Glaubenden mit Christus verglichen: Paulus erklärt, es sei undenkbar, daß ein Christ mit einer Prostituierten eins werden und seine Glieder zu »Gliedern einer Dirne« machen könne, da der Glaubende eins mit Christus und sein Leib ein »Glied« Christi sei, das heißt, ein Teil von dessen Leib. Auch hier wird – wie in Eph 5 – zum Ausdruck gebracht, daß die Beziehung des Christen zu Christus mit der Vereinigung in der ehelichen Gemeinschaft vergleichbar ist.

Die gleiche Vorstellung finden wir in Röm 7,1–4. Dort sagt Paulus, die gesetzliche Bindung zwischen den Eheleuten werde durch den Tod beendet, und fährt fort: »So seid auch ihr, meine Brüder, durch den Leib Christi dem Gesetz gestorben, so daß ihr einem anderen angehört, dem, der von den Toten auferweckt wurde ...«**

Aus den angeführten Stellen geht klar hervor, daß Paulus die Beziehung des Christen zu Christus als eine enge persönliche Beziehung betrachtet. Die christliche Gemeinde ist nicht nur die Gemeinschaft der Anhänger Jesu oder derjenigen, die durch Jesus gerettet worden sind und seine Herrschaft erfahren. »In Christus« zu sein heißt vielmehr, mit Christus »verheiratet« zu sein.[61]

Die Analogie der ehelichen Gemeinschaft läßt uns auch die Sprache vom »Leib Christi« und die paulinische Tauftheologie besser verstehen. Für Paulus bedeutet die Ehe, daß zwei »eins« werden, so daß der Leib des einen dann dem anderen gehört. Entsprechend bedeutet die Taufe für ihn, »ein Leib« mit Christus zu werden, so daß der Leib des Christen ein »Glied Christi« wird und andererseits der Glaubende am Leib Christi (einschließlich seines Todes und der Auferstehung) teilhat.[62] Der Christ empfängt den Leib Christi, hat teil an ihm und ist ein Teil von ihm.

---

[61] Vgl. auch 1 Kor 11,3; 2 Kor 11,2.

[62] Vielleicht will Paulus das auch in Röm 7,4 zum Ausdruck bringen, wo er sagt, die Christen seien »durch den Leib Christi«** dem Gesetz gestorben. Das könnte einfach nur bedeuten, daß sie durch den Tod Christi frei geworden sind, doch möglicherweise steht dahinter der Gedanke, daß sie durch die Taufe mit dem Leib Christi vereint werden und daher am Tod dieses Leibes teilhaben.

... und Jesus

In der synoptischen Tradition gibt es keine engen Parallelen zu der paulinischen »in Christus«- oder »Leib«-Vorstellung von der Gemeinde. Paulus schreibt nach dem Tod und der Auferstehung Jesu – und auch nach dem letzten Mahl –, und seine Theologie entwickelt sich zumindest teilweise aus der Reflexion über diese Ereignisse.

Andererseits betrachtet der Jesus der Evangelien es durchaus als seine Aufgabe, Gottes eschatologisches Volk zu versammeln. Er bezeichnet seine Jünger als »meine Mutter und meine Brüder« (Mt 12,46–50/Mk 3,31–35/Lk 8,19–21),[63] und seine Christologie hat zweifellos korporative Dimensionen: Daniels »einer wie ein Menschensohn« ist eine repräsentative Gestalt, die für »die Heiligen des Höchsten« steht; wenn das der Hintergrund des jesuanischen Sprachgebrauchs ist, sieht Jesus sich als Vertreter Israels.[64] In Kapitel 3 bin ich außerdem zu dem Schluß gekommen, daß Jesus sich als den »Messias« betrachtete; auch der Messias ist eine repräsentative Gestalt, an die Paulus bei seiner »in Christus«-Sprache gedacht haben könnte.[65]

Falls die paulinische Verwendung des Leibes als Bild für die Gemeinde auf die eucharistischen Einsetzungsworte zurückgeht, gibt es bei diesem Punkt eine Verbindung zwischen Paulus und Jesus, wenn auch keine parallele Konzeption. Auch zur paulinischen Verwendung des Bilds von der Ehe für die Beziehung zwischen Christus und der Gemeinde läßt sich in der Lehre Jesu keine enge Parallele finden, doch in der Evangelientradition stellt Jesus sein Amt als eine Hochzeit und sich selbst als Bräutigam dar (z.B. Mt 9,15/Mk 2,19/Lk 5,34; Mt 22,1–14; 25,1–13; Lk 12,36).[66] Zur paulinischen Theologie von der Ehe als einer »ein Fleisch«-Bezie-

---

Wie alle Gleichnisse und Bilder hat auch die Analogie der ehelichen Gemeinschaft ihre Grenzen. Paulus kann zwar schreiben, Ehemann und Ehefrau hätten jeweils die »Verfügungsgewalt« über den Leib der beziehungsweise des anderen, doch der Christ ist natürlich in keiner Hinsicht Herr über den Leib Christi, an dem er teilhat.

[63] Siehe Witherington, *Jesus, Paul*, 84.

[64] Falls Ps 8 und Adam-Denken der Hintergrund sind, wäre Jesus ebenfalls eine repräsentative Führergestalt.

[65] Im Johannesevangelium gibt es eine engere Parallele zur paulinischen Sprache, vor allem in der Bildrede vom Fruchtbringen in Kapitel 15, wo Jesus sich selbst als Weinstock bezeichnet und seine Jünger als die Reben, die in ihm bleiben sollen. (Vgl. das mit dem paulinischen Bild vom Ölbaum in Röm 11,17–22, wo es ebenfalls darum geht, im Glauben in der Güte Gottes zu bleiben.) Joh 15 ist in vieler Hinsicht typisch johanneisch, doch es ist denkbar, daß diesem Kapitel ein Gleichnis vom Weinstock und seinen Reben zugrunde liegt, das wiederum die alttestamentliche Vorstellung von Israel als Weinstock Gottes aufgreift. (Es gibt eine ganze Reihe von synoptischen »Baum«/Weinberg-Gleichnissen, z.B. Mt 13,31f./Mk 4,30–32/Lk 13,18f.; Lk 13,6–9; Mt 21,33–43/Mk 12,1–12/Lk 20,9–19 usw. Den alttestamentlichen Hintergrund des »Weinstocks« in Joh 15 dürften Jes 5 sowie Ps 80 bilden, wo Israel als »Weinberg« beziehungsweise »Weinstock« des Herrn und als »Menschensohn« bezeichnet wird. Zur Bedeutung von Ps 80 siehe Moule, *Christology*, 24–26.)

[66] Zu den jesuanischen Hochzeitsgleichnissen und der paulinischen Vorstellung von der Kirche als Braut Christi siehe Donfried, »Allegory of the Ten Virgins«, 426. Donfried vergleicht die Worte des Paulus von der Gemeinde als Jungfrau, die er zu Christus führe (2 Kor 11,2), mit dem Matthäusgleichnis von den Jungfrauen (25,1–13), das er als Beschreibung des Wartens aller Christen auf die Ehe der Parusie deutet. Stanley, »Pauline Allusions«, 36, vertritt die Auffassung, daß die Jungfrauen die Braut symbolisieren.

hung gibt es dagegen Parallelen in der Lehre Jesu: Jesus lehnt in Mt 19,5f./Mk 10,6–9 die Scheidung ab, weil die Ehe eine von Gott geschaffene »ein Fleisch«-Beziehung sei.[67]

Fazit des theologischen Vergleichs

Bisher habe ich in diesem Kapitel vor allem die Unterschiede zwischen Jesus und Paulus herausgearbeitet. So geht es für Jesus bei der Mission vor allem um die Juden, während für Paulus die Heiden im Vordergrund stehen und die Juden recht problematisch sind; in diesem Unterschied spiegelt sich der jeweilige Missionskontext wider. Andererseits besteht aber durchaus theologische Kontinuität, denn Jesus erwartet ja ein universales Gottesreich, und auch Paulus gesteht den Juden Priorität zu. Mit dem Tempel ist es ähnlich: Jesus schenkt dem Jerusalemer Tempel in seinem palästinischen Kontext große (wenn auch überwiegend negative) Beachtung, während dieser Tempel bei Paulus, der unter den Heiden tätig ist, durch die Gemeinde als geistliches Haus Gottes ersetzt worden ist. Doch auch hier besteht Kontinuität, denn Jesus erwartet ja ebenfalls einen neuen, geistlichen Tempel.

Die paulinische »in Christus«- und »Leib Christi«-Sprache hingegen repräsentiert etwas ganz Neues. Die beinahe mystische Sprache dürfte sich aus der Reflexion über den Tod und die Auferstehung des Herrn und das sakramentale Leben in der Gemeinde entwickelt haben. Doch auch diese Vorstellungen sind schon in der Lehre Jesu angelegt, wo sie allerdings anders ausgedrückt werden: Jesus mag sich nicht als Begründer einer Kirche betrachtet haben, wie wir sie heute kennen, doch er sah seine Aufgabe darin, das errettete Gottesvolk zu versammeln.

II. Paulus und die Jesustradition

Es gibt also bei einer ganzen Reihe von Themen Parallelen zu den paulinischen Vorstellungen in der Lehre Jesu, so daß wir von einer Verbindung zu dieser Lehre ausgehen können. Das gilt beispielsweise für die paulinische Auffassung vom »Tempel«, und die paulinische Konzeption von der Gemeinde als »Leib Christi« könnte zumindest indirekt mit den Abendmahlstraditionen in Zusammenhang stehen.

Nun bleibt noch die Frage zu beantworten, ob sich konkrete Berührungspunkte finden lassen.

---

[67] Diese Lehre werde ich in Kap. 6 besprechen und mit der paulinischen vergleichen.

Die Aussendungsrede

Es spricht besonders viel dafür, daß Paulus die »Aussendungsrede« Jesu kannte und durch sie beeinflußt wurde. Ich habe ja schon darauf hingewiesen, daß es sich dabei um eine gut belegte synoptische Tradition handelt. Daß Paulus sie kannte, läßt sich vor allem an 1 Kor 9 ablesen.

1. Korinther 9

In 1 Kor 8–10 geht es um die Frage, was die Christen essen dürfen, und zwar besonders im Zusammenhang mit Götzenopferfleisch. Paulus hat von der Freiheit der Christen gesprochen, dann aber auf die Notwendigkeit hingewiesen, die eigene Freiheit zu begrenzen, um andere nicht zu Fall zu bringen. Diesen Punkt verdeutlicht er nun in Kapitel 9 am Beispiel seines eigenen Apostolats. Auch er selbst hat ja um des Evangeliums willen seine Freiheit und seine Rechte eingeschränkt.

Vor allem hat er darauf verzichtet, sich für seinen apostolischen Dienst bezahlen zu lassen, obwohl er Anspruch auf eine solche Bezahlung gehabt hätte. Paulus greift diesen Punkt offenbar auf, weil manche seiner Gegner ihm die Apostelwürde abgesprochen und ihm vorgeworfen hatten, daß er für seinen Dienst keine Bezahlung nehme. Er versichert daraufhin, daß er ein vollgültiger Apostel sei, der den Herrn gesehen habe (9,1), und daß er das Recht habe, zu essen und zu trinken (V. 4), sich aber dazu entschieden habe, von diesem Recht keinen Gebrauch zu machen, um anderen das Evangelium zu bringen (V. 12). Er bestätigt, daß die Apostel das Recht haben, zu essen und zu trinken, und daß er und Barnabas das Recht haben, »nicht zu arbeiten« (V. 4, 6). Dann führt er mehrere – zum Teil alttestamentliche – Beispiele dafür an, daß Arbeiter (sogar Ochsen) das Recht haben, ernährt zu werden. Er verweist auf jene, die im Tempel »arbeiten« und »das aus dem Tempel Stammende essen«** (V. 13), und bemerkt dazu: »So hat auch der Herr denen, die das Evangelium verkündigen, geboten, vom Evangelium zu leben.« (V. 14) Doch dann spricht er über seine eigene Einstellung. Er erklärt, er habe sich entschieden, das Evangelium unentgeltlich zu verkündigen. »Was ist nun mein Lohn? Daß ich das Evangelium zu etwas Kostenlosem mache und mein Recht an ihm nicht ausnutze.«** (V. 16–18)

Inwieweit läßt sich nun nachweisen, daß Paulus in diesem Kapitel durch die Aussendungsrede beeinflußt wurde?[68]

Der Spruch in 1. Korinther 9,14

Der wichtigste Beweis ist 1 Kor 9,14: »So hat auch der Herr denen, die das Evangelium verkündigen, geboten, vom Evangelium zu leben.« Diese Worte betrachten fast alle Exegeten als Anspielung auf das »Q«-Wort in Mt 10,10/Lk 10,7: »Denn der

[68] Die wichtigsten Besprechungen dieses Kapitels sind Dungans *Sayings of Jesus*, 1–80, und Fjärstedts *Synoptic Tradition in 1 Corinthians*, 66–94.

Arbeiter ist seiner Nahrung/seines Lohnes wert.«** Dafür spricht nämlich trotz des völlig unterschiedlichen Wortlauts sehr viel:

- Es gibt einen expliziten Traditionsverweis: »hat ... der Herr ... geboten«.[69]
- Paulus zitiert die Tradition gegen sich selbst und versucht, seine Weigerung, eine Bezahlung anzunehmen, trotz dieser Tradition zu rechtfertigen. Daraus kann man schließen, daß es sich bei der Tradition um ein bekanntes, autoritatives Jesuswort handelte, nicht zum Beispiel um ein prophetisches Wort, das er hätte anzweifeln können.[70]
- Auch wenn Paulus den »Q«-Wortlaut nicht wiedergibt, spielen die Wörter ἔργον (»Arbeit, Werk«) und μισθός (»Lohn«) in 1 Kor 9 eine große Rolle (V. 1, 6, 13, 17f.).[71]
- Trotz des unterschiedlichen Wortlauts[72] paßt die paulinische Beschreibung des Gebots des Herrn zur Bedeutung des synoptischen Wortes.

Natürlich wird die Bedeutung des synoptischen Wortes erst durch dessen Kontext – die Aussendungsrede – erkennbar. Ohne diesen Kontext hätte der sprichwörtliche Spruch vom Arbeiter Paulus vor keinerlei Probleme gestellt; er ist für seine Ausführungen nur deshalb von Bedeutung, weil er weiß, daß der Herr ihn auf jene bezog, »die das Evangelium verkündigen«. Daraus können wir schließen, daß Paulus diesen Spruch nicht als isoliertes Logion kannte, sondern wußte, daß er speziell auf christliche Missionare angewandt worden war, also in einen deutenden Kontext wie die Aussendungsrede gehörte.[73]

Da es eine ganze Reihe anderer möglicher sprachlicher und inhaltlicher Verbindungen zwischen der Aussendungsrede und 1 Kor 9 gibt, könnte Paulus den Spruch genau in diesem Kontext gekannt haben.

---

[69] J. P. Brown, »Synoptic Parallels«, 37, weist darauf hin, daß Matthäus unmittelbar nach der Aussendungsrede schreibt: »Als Jesus die Unterweisung der zwölf Jünger beendet hatte ...« (11,1; »die Unterweisung« wird im Griechischen verbal ausgedrückt) und daß Paulus in 1 Kor 9,14 das gleiche, relativ ungewöhnliche griechische Verb, διατάσσω, benutzt.

[70] Auf die gleiche Weise hat Paulus in V. 8f. auch das Alte Testament als autoritative Tradition zitiert.

[71] Vgl. ἐργάτης in dem »Q«-Wort. Goulder, *Midrash*, 145, scheint nicht aufgefallen zu sein, daß Paulus diese Wörter in 1 Kor 9 verwendet; er schließt nämlich aus der fehlenden sprachlichen Ähnlichkeit, daß Paulus das »Q«-Wort nicht benutzt habe. Erstaunlicherweise wendet Goulder sich (bei einer Passage, in der Paulus auf eine Herrentradition verweist und man Mt 10,10/Lk 10,7 mit recht großer Plausibilität als die erwähnte Tradition betrachten kann) gegen die Auffassung der meisten Forscher: Seiner Ansicht nach ist Mt 10,10 matthäisch und durch 1 Kor 9 beeinflußt.

In 2 Kor 11,13 könnte Paulus das »Q«-Wort ebenfalls anklingen lassen. Auch dort spricht er über das Apostelamt (einschließlich der Frage der Bezahlung); er vergleicht sein eigenes, unentgeltliches Amt mit dem von Leuten, die »Falschapostel, unehrliche Arbeiter [ἐργάται]«** sind, sich aber »als Apostel Christi« tarnen.

[72] In 1 Tim 5,18 steht das Wort genauso wie bei Lukas. Dazu schreibt Holtz, »Paul and the Oral Gospel Tradition«, 384: »Der deuteropaulinische Verfasser des 1. Timotheusbriefs handelt zweifellos ganz im Sinne von Paulus, wenn er 1 Kor 9,14 mit Lk 10,7 oder mit einem entsprechenden Wort aus der Spruchquelle in Zusammenhang bringt.«

[73] Vgl. Schürmann, »Gesetz«, 193.

Vom Essen und Trinken

Die Worte, die dem vom Arbeiter in Lk 10,7f. benachbart sind, weisen in die gleiche Richtung. Das unmittelbar vorangehende Wort lautet: »In dem Haus bleibt, *eßt und trinkt, was man euch vorsetzt*. Denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert.«* Hier wird das Wort vom Arbeiter mit einem Wort zum Essen und Trinken verbunden: Der »Lohn« des Arbeiters wird darin bestehen, daß er zu essen und zu trinken bekommt. Die gleiche Vorstellung finden wir auch in 1 Kor 9: Paulus spricht oft vom Recht des Arbeiters (einschließlich des Arbeitsochsen!) auf Essen. In V. 4 sagt er, er selbst und Barnabas hätten als Apostel »das Recht, zu essen und zu trinken«; das ist genau der Gedanke, den auch Lukas in 10,7f. zum Ausdruck bringt. (Man beachte auch das Wort »arbeiten« in 1 Kor 9,6.) In V. 13 schreibt Paulus dann, diejenigen, die im Tempel arbeiteten, äßen das aus ihm Stammende, und das führt ihn direkt weiter zu dem Gebot des Herrn, daß jene, die das Evangelium verkündigten, vom Evangelium leben müßten, also jenem Gebot, das ich als Anspielung auf das Wort vom Arbeiter, der seines Lohnes wert ist, identifiziert habe. Daß in beiden Fällen die gleichen Gedanken miteinander verbunden werden, kann kaum Zufall sein. Paulus dürfte also die Lukasfassung der Tradition gekannt haben.[74]

Nach dem Wort vom Arbeiter heißt es bei Lukas weiter: »Zieht nicht von einem Haus in ein anderes! Wenn ihr in eine Stadt kommt und man euch aufnimmt, so eßt, was man euch vorsetzt.« (10,7f.) In 1 Kor 10,27 finden wir einen auffälligen Anklang an den letzten Hauptsatz, denn Paulus rät dort: »... eßt, was euch vorgesetzt wird ...«[75] Obwohl es in 1 Kor 10 mit der Frage des Essens von Götzenopferfleisch

---

[74] 1 Kor 9,14 könnte sogar nicht nur eine Paraphrase des Wortes vom Arbeiter sein, sondern auch noch des vorangehenden Wortes. Theoretisch wäre es auch denkbar, daß die Mahnung in Lk 10,7f., alles zu essen und zu trinken, lukanisch ist und vielleicht sogar die paulinischen Ansichten zum Essen und Trinken widerspiegelt – und daß sie nicht in »Q« stand.
Doch erstens bestätigt Matthäus, daß dem Missionar Essen zusteht: »Denn der Arbeiter ist seiner Nahrung wert.«* (10,10) Der Matthäuswortlaut ist sehr wahrscheinlich gegenüber der Lukasfassung sekundär, da es sich um eine Verschmelzung von Lk 10,7a (»eßt und trinkt ...«*) und 10,7b (»Denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert.«*) handelt. (Manche Wissenschaftler ziehen allerdings die Matthäusfassung des »Q«-Wortes vor; so Dungan, *Sayings of Jesus*, 69; Crossan, *Historical Jesus*, 343; Goulder, *Midrash*, 145f.; ders., *Luke*, 138f. Das Argument, daß der Wortlaut bei Matthäus auf eine Bezahlung in Naturalien hindeute, der bei Lukas aber auf eine Bezahlung mit Geld [oder sogar in Form einer geregelten Entlöhnung], und daß Matthäus daher vorzuziehen sei, ist nicht überzeugend. Der lukanische »Lohn« besteht explizit in Nahrung, und der matthäische Wortlaut läßt sich gut aus dem lukanischen erklären. J. P. Brown, »Synoptic Parallels«, 38, vertritt die Ansicht, daß Matthäus »Lohn« durch »Nahrung« ersetzte, um zu verhindern, daß selbsternannte Apostel Geld verlangten; er verweist auf Did 11,6; 13,1. Park, *Mission Discourse*, 114, kann sich nicht entscheiden, welcher Wortlaut der ursprüngliche ist.) Zweitens ist es kaum vorstellbar, daß Lukas sich bei seinen Weisungen für Apostel auf 1 Kor 9 gestützt haben könnte (obwohl er möglicherweise auch durch 1 Kor 10 beeinflußt wurde, wo es um die Frage geht, ob die Christen Götzenopferfleisch essen dürfen), andererseits aber leicht denkbar, daß die paulinischen Ausführungen im Licht von Lk 10 oder einer ähnlichen Tradition entstanden sein könnten. Da drittens die Abhängigkeit beim Wort vom Arbeiter von der Jesustradition zu Paulus verläuft, ist es einfacher, bei den benachbarten parallelen Texten von der gleichen Beziehungsrichtung auszugehen, als außerdem noch anzunehmen, daß Lukas von Paulus abhängig ist.

[75] Vgl. den griechischen Wortlaut in Lk 10,8, ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν, mit dem in 1 Kor 10,27, πᾶν

um ein anderes Problem geht als in Lk 10, dürfte hier ein weiterer Anklang vorliegen; Paulus bezieht die allgemeine Weisung an die Apostel, Gastfreundschaft anzunehmen (über die er nachgedacht hat), auf das spezifische Problem der Korinther.

Apostolat und Vollmacht

Allen Fassungen der Aussendungsrede zufolge »sendet« (griechisch ἀποστέλλω) Jesus die Jünger aus (Mt 10,5; Mk 6,7; Lk 9,2; 10,1): Die Mission ist »apostolisch«. In 1 Kor 9 geht es um die Rechte der »Apostel« und speziell um den Apostolat des Paulus.

Die Apostel werden den Synoptikern zufolge ausgesandt, um das Reich Gottes zu verkünden, zu heilen und Dämonen auszutreiben (z.B. Mt 10,7f./Lk 9,2; 10,9).[76] Paulus spricht in 1 Kor 9 von seinem Auftrag, »das Evangelium [zu] verkündigen«.[77] Er erwähnt dort keine Wundertaten, zeigt aber in 2 Kor 12,12, daß er weiß, daß von allen »Aposteln« »Zeichen« erwartet werden, und er verteidigt seine eigene Apostelwürde, indem er darauf hinweist, daß er durchaus ein ebenso guter Wundertäter sei wie jene, mit denen er manchmal zu seinem Nachteil verglichen wurde.

Den Synoptikern zufolge werden die Jünger mit »Vollmacht« ausgesandt. Dieses Wort wird am Anfang der Rede benutzt (Mt 10,1/Mk 6,7/Lk 9,1). Obwohl diese Vollmacht zunächst in Form von Heilungen und der Austreibung von Dämonen definiert wird, ist sie viel umfassender; die Jünger werden beispielsweise auch bevollmächtigt, jene Orte, die sie nicht aufnehmen, durch eine Zeichenhandlung als dem Gericht verfallen zu kennzeichnen (Mt 10,14/Mk 6,11/Lk 9,5; 10,11). Am Ende der Rede sagt Jesus: »Wer euch hört, hört mich, und wer euch ablehnt, lehnt mich ab; wer aber mich ablehnt, lehnt den ab, der mich gesandt hat«** (so Lk 10,16; vgl.

τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε. Das Verb παρατίθημι, »vorsetzen«, ist bei Lukas recht häufig, kommt bei Paulus aber nur hier vor. Zu der möglichen Verbindung siehe Allison, »Paul and the Missionary Discourse«, 373. Räisänen, *Jesus, Paul and Torah*, 134, schreibt, Lk 10,8 könne zwar »Q«-Tradition sein, als radikale Aussage über das Essen von reiner und unreiner Nahrung aber nicht auf Jesus zurückgehen. In seinem »Q«- (oder lukanischen) Kontext ist das Wort aber gar nicht eindeutig radikal: Es besagt, daß man Gastfreundschaft annehmen soll, ohne wählerisch zu sein (vgl. das vorhergehende »Zieht nicht von einem Haus in ein anderes!«), und bezieht sich nicht explizit auf die Heidenmission, auch wenn Paulus es zur gegebenen Zeit benutzt haben könnte, um Fragen im Zusammenhang mit der Heidenmission zu klären (siehe Marshall, *Luke*, 421). Leider läßt die Geschichte der Traditionen in der Aussendungsrede sich nicht sicher bestimmen; das macht die Aufgabe, die Beziehung zwischen Paulus und der Jesustradition zu klären, besonders kompliziert (siehe Neirynck, »Paul and the Sayings«, 304f.; meine früheren Ansichten zur Geschichte dieser Rede habe ich in *Rediscovery*, 243–52, dargelegt). Lk 10,8b ist 10,7a sehr ähnlich und könnte eine andere Fassung des gleichen Wortes sein. Andererseits kann man von der Aufforderung, Gastfreundschaft anzunehmen (V. 7a,b), zu der Mahnung, nicht wählerisch zu sein (V. 7d: »Zieht nicht von einem Haus in ein anderes!«; V. 8b: »so eßt, was man euch vorsetzt«), durchaus eine gedankliche Entwicklung erkennen.

76 In Mk 6,7 ist nur vom Austreiben der Dämonen die Rede, man kann die Doppelgestalt der Mission aber aus 3,14f. erschließen. Georgi, *Gegner*, 205–13, ist der Ansicht, daß Markus den übernatürlichen Aspekt in seiner Aussendungsrede viel stärker betont als die »Q«-Rede. Das ist aber – sofern es überhaupt zutrifft – ein sehr feiner Unterschied.

77 Lukas benutzt in 9,6 εὐαγγελίζομαι; in Mt 10,7; Mk 6,12; Lk 9,2 und 1 Kor 9,27 wird das Wort κηρύσσω verwendet.

Mt 10,40; Joh 13,20, die beide ein Verb mit der Bedeutung »aufnehmen« benutzen). In 1 Kor 9 beschäftigt Paulus sich sehr eingehend mit der Frage der Vollmacht (oder der Rechte),[78] einschließlich seiner eigenen Rechte als Apostel (V. 4–6, 12, 18).[79] Das ist eine weitere wichtige Verbindung zwischen dem paulinischen Kapitel und der Aussendungsrede.

An anderen Stellen in seinen Briefen bezeichnet Paulus sich als Gesandten oder Boten, der Christus oder Gott repräsentiere (siehe Gal 4,14; 2 Kor 2,10; 5,20).[80] Die in unserem Kontext interessanteste Stelle ist aber 1 Thess 4,8, wo Paulus auf eine Weise von der Autorität seiner Lehre spricht, die von der Wortwahl und Grammatik her stark dem Schluß der Aussendungsrede in Lk 10,16 ähnelt:

Lk 10,16	Wer aber mich ablehnt,	lehnt den ab, der mich gesandt hat.**
1 Thess 4,8	Wer das ablehnt,	lehnt also nicht einen Menschen ab, sondern Gott …*[81]

Angesichts der anderen Verbindungen, auf die ich bereits hingewiesen habe, muß

---

[78] Das griechische Wort ἐξουσία, »Recht, Vollmacht«, wird auch in der synoptischen Aussendungsrede verwendet.

[79] Tuckett, »Paul and the Synoptic Mission Discourse«, 378, schreibt, Paulus verbinde sein Apostelamt nirgendwo damit, daß er »gesandt« worden sei; die Parallele zwischen seinen Ausführungen zu den Aposteln in 1 Kor 9 und der Geschichte von der »Aussendung« der Jünger in den Evangelien besage daher nicht allzuviel. Außerdem sieht er erhebliche Unterschiede zwischen der paulinischen Konzeption der Apostelvollmacht in 1 Kor 9 und der in der Aussendungsrede erteilten Vollmacht, Dämonen auszutreiben. Dagegen kann man jedoch folgendes einwenden: Erstens kann kaum Zweifel daran bestehen, daß alle drei Synoptiker die Rede ganz spezifisch auf eine »apostolische« Mission beziehen. Zweitens läßt sich zwar tatsächlich nicht beweisen, daß Paulus sein Apostelamt mit einer »Aussendung« verband, doch er muß die Etymologie des Wortes gekannt haben, und er war davon überzeugt, selbst »gesandt« worden zu sein (z.B. 1 Kor 1,17). Drittens bringt Paulus in 9,5 interessanterweise sein eigenes Amt mit dem Amt der Wanderapostel in Verbindung. Viertens wird den Zwölfen in der Aussendungsrede eine Vollmacht erteilt, die weit über die Austreibung von Dämonen und Heilungen hinausgeht. Andererseits haben wir gesehen, daß Paulus die »Zeichen« eines Apostels kennt (2 Kor 12,12), auch wenn er sich in 1 Kor 9 auf andere Aspekte der Apostelvollmacht konzentriert. Goulder, *Luke*, 190, wirft Tuckett zu Recht vor, geringe Bedeutungsunterschiede überzubewerten: »Wenn die Bedeutung und die Sprache bestimmte Assoziationen nahelegen, können sich weitere Assoziationen einschleichen – das erleben wir alle tagtäglich bei der Kommunikation mit anderen.«

[80] Siehe Sanders, *Jesus and Judaism*, 105. Er verweist auf J. O'Neill, *Messiah* (Cambridge, 1980), 90–93.

[81] An beiden Stellen wird ein Verb benutzt, das im Neuen Testament selten ist: ὁ ἀθετῶν … ἀθετεῖ. Tuckett, »Synoptic Tradition«, 163f., betrachtet Lk 10,16 als wahrscheinlichen »Q«-Wortlaut des synoptischen Spruchs und erkennt die Parallele in 1 Thess 4,8. Seiner Ansicht nach gibt es aber zu wenig Gemeinsamkeiten (z.B. keinen christologischen Bezug in 1 Thess 4,8), die auf eine Abhängigkeit hindeuten; daher kommt er zu dem Schluß, daß hier zwei »unabhängige Übernahmen der Schaliach-Prinzipien« vorliegen. Diese Auffassung ist verständlich, wenn man Lk 10,16/1 Thess 4,8 für sich allein betrachtet, also nicht berücksichtigt, daß Paulus offenbar auch an anderen Stellen die Traditionen der Aussendungsrede benutzt. Angesichts dieser anderen Stellen ist es jedoch einfacher, anzunehmen, daß Paulus sich auf die Jesustradition stützte, als daß er zufällig ein traditionelles jüdisches Motiv benutzte. Siehe Allison, »Paul and the Missionary Discourse«, 373f. Goulder, *Luke*, 142f., erkennt die Verbindung, ist aber der Ansicht, daß Lukas den Satz unter dem Einfluß von 1 Thess 4,8 in den Matthäus/»Q«-Text einfügte. Damit könnte er recht haben; da Lukas bei der Rede aber wohl nicht von Matthäus abhängig ist und Paulus sie offenbar kannte, ist es plausibler, paulinische Abhängigkeit von »Q« anzunehmen.

man wohl zu dem Schluß kommen, daß Paulus auch hier die Aussendungsrede anklingen läßt.[82]

Andere relevante Stellen bei Matthäus

Auf Grundlage der bisher angeführten Beweise könnte man zu dem Schluß kommen, daß Paulus etwas wie die Lukasfassung der Aussendungsrede kannte. Es gibt aber drei andere Stellen, die darauf hindeuten, daß er Charakteristika der Matthäusfassung dieser Rede kannte. In einem dieser Fälle finden wir erneut eine Verbindung zu 1 Kor 9 (s.u. zu »umsonst sollt ihr geben«).

Das Evangelium für die Beschnittenen

In Gal 2,8f. bringt Paulus Petrus mit dem »Apostelдienst unter den Beschnittenen« in Zusammenhang. Er schreibt über seine Begegnung mit Petrus, Johannes und Jakobus in Jerusalem: »... sie sahen, daß mir das Evangelium für die Unbeschnittenen anvertraut ist *wie dem Petrus für die Beschnittenen*« (V. 7). Daß Petrus für die Juden zuständig war, wurde offenbar nicht nur von Paulus akzeptiert, sondern auch von Petrus selbst und von Johannes und Jakobus; sie alle erkannten an, daß der Herr Petrus einen entsprechenden Auftrag erteilt hatte.

Daraus können wir mit einiger Berechtigung schließen, daß Paulus eine Tradition wie Mt 10,5f. kannte, wo Jesus die Mission der Zwölf ebenfalls mit Bezug auf die Beschneidung definiert: »Geht nicht zu den Heiden, ... sondern geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.« Natürlich spricht Paulus in Gal 2 nicht vom ganzen Zwölferkreis, sondern nur von Petrus, doch auch er scheint der Ansicht zu sein, daß dieser Auftrag nicht nur an Petrus erging (daher »*sie* zu den Beschnittenen« in V. 9); außerdem hat er in Gal 2 Grund, sich auf Petrus zu konzentrieren.[83]

Matthäus stellt das einschränkende Wort in die Aussendungsrede. Er könnte in dieser Hinsicht ursprünglicher sein als Markus und Lukas (s.o.), und es ist sehr gut möglich, daß Paulus eine Fassung der Rede kannte, die das Wort enthielt.

»Umsonst sollt ihr geben«

»Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben« (Mt 10,8) ist ebenfalls ein Wort aus der Matthäusfassung der Aussendungsrede, das Paulus gekannt haben könnte. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß er in 1 Kor 9,18 schreibt, sein

---

[82] Bei meiner Besprechung von Mt 10,8 (s.u.) werde ich noch andere mögliche Verbindungen zwischen der Aussendungsrede und 1 Kor 9 aufzeigen. Fjärstedt, »Synoptic Tradition«, 66–75, und Allison, »Pauline Epistles«, 9, verweisen auf das Erntethema in 1 Kor 9,6–11 und in der »Q«-Aussendungsrede (Mt 9,37/Lk 10,2, wo erneut das Wort »Arbeiter« vorkommt) und auf die Tatsache, daß das paulinische Paarmuster die paarweise Aussendung in der Rede aufgreift (vgl. Mk 6,7; Lk 10,1 mit 1 Kor 9,6 zu Paulus und Barnabas).

[83] Man beachte die Beschreibung des Konflikts von Antiochia in 2,11–14; siehe auch meine Ausführungen zu Petrus und den Zwölfen (S. 180–84).

»Lohn« bestehe darin, daß er »das Evangelium zu etwas Kostenlosem mache«**; möglicherweise will er hier seinen scheinbaren Verstoß gegen die Lehre Jesu (»Denn der Arbeiter ist … wert«*) erklären, indem er eine anderslautende Weisung Jesu heranzieht.[84]

Daß Paulus das betreffende Wort kannte, beweisen auch andere Stellen in seinen Briefen, bei denen er sich mit dem gleichen Thema – seiner Arbeit für seinen Lebensunterhalt – beschäftigt und dabei auf die gleichen Vorstellungen zurückgreift und die gleiche Sprache benutzt. So wird in 2 Kor 11,7, »und euch *umsonst* das Evangelium Gottes verkündete«*, das gleiche Wort verwendet wie in Mt 10,8. In 2 Thess 3,8f. begegnet es uns erneut – dieses Mal allerdings im Zusammenhang mit dem apostolischen »Recht« auf Unterhalt: »Wir haben … bei niemand unser Brot *umsonst* gegessen; … Nicht als hätten wir keinen Anspruch auf Unterhalt …«[85]

Schlangen und Tauben

Es ist wieder Matthäus, der Jesus zu den Jüngern sagen läßt: »… seid daher klug wie die Schlangen und lauter wie die Tauben!«** (Mt 10,16) Diese Stelle könnte Paulus in Röm 16,19, wo er seiner Hoffnung Ausdruck gibt, daß die Römer »klug«** und »lauter«** bleiben mögen, anklingen lassen. Das Wort »lauter« benutzt er sonst nur noch einmal, in Phil 2,15, und es ist dasselbe Wort wie in Mt 10,16.[86] Für sich genommen beweist diese Parallele gar nichts, doch im Zusammenhang mit den anderen angeführten Stellen könnte sie durchaus von Bedeutung sein.

---

[84] Es ist interessant, daß Paulus auch laut Apg 20,35 seine Arbeit durch ein Jesuswort rechtfertigt, aber nicht durch »… umsonst sollt ihr geben«, sondern durch das sonst nicht bezeugte »Geben ist seliger als nehmen.«

[85] Zu »umsonst sollt ihr geben« siehe auch Brown, »Synoptic Parallels«, 37. Dungan, *Sayings of Jesus*, 69, ist der Ansicht, daß das Matthäuswort einen der Rede an sich fremden Gedanken einbringe, um die christlichen Missionare davon abzuhalten, eine geregelte Entlöhnung zu verlangen; Paulus in 1 Kor 9 und Lukas in 22,35–37 wendeten sich ebenfalls gegen die Vorstellung bezahlter Apostel. McDonald, *Kerygma and Didache*, 118, äußert sich ähnlich zu Mt 10,8. Es ist tatsächlich denkbar, daß Matthäus das Wort als Gegengewicht zu dem (folgenden) vom Arbeiter, der seiner Nahrung wert ist (man beachte: »Nahrung«, nicht »Lohn« wie bei Lukas), betrachtete. Andererseits paßt »umsonst sollt ihr geben« erstens gut in seinen Kontext nach der Weisung, zu predigen und zu heilen, zweitens scheint Matthäus die Vorstellung, daß »Apostel« für ihre Arbeit Unterstützung erhalten sollten, keine Bauchschmerzen zu bereiten (er streicht das Wort vom Arbeiter ja nicht), und drittens ist es nicht unmöglich, daß Markus und Lukas das Wort wegließen, weil es ihrer Ansicht nach überflüssig war (oder vielleicht sogar, weil sie die Spannung zu dem Wort vom Arbeiter, der seines Lohnes wert ist, spürten). Theißen, *Studien zur Soziologie*, 94, schreibt dazu:

> Gegenwärtige Heilungen und eschatologischer Schutz – das waren die »Leistungen« der Wanderprediger, die ohne Entgelt gegeben werden sollten: »Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt es.« (Mt 10,8) Aber diese Leistungen waren doch ihres Lohnes wert. Ihre Honorierung durch Speise, Trank und Unterkunft verstand sich eigentlich von selbst.

[86] Siehe Allison, »Pauline Epistles«, 13; Dunn, *Romans*, 905.

Zusammenfassung und Fazit

Ich habe eine Reihe von – mehr oder weniger überzeugenden – Beweisen dafür zusammengetragen, daß Paulus verschiedene Jesustraditionen kannte, die sich in der synoptischen Aussendungsrede finden. Dazu gehören (in der synoptischen Reihenfolge):

- die Aussendung der Apostel auf eine Wandermission (Mt 10,2; 10,5/Mk 6,7/Lk 9,2/10,1; so 1 Kor 9,1; 9,5 usw.);
- ihre Vollmacht (Mt 10,1/Mk 6,7/Lk 9,1; so 1 Kor 9,4 usw.);
- der Auftrag, das Evangelium zu verkünden (Mt 10,7/Lk 9,2; 10,9; so 1 Kor 9,14–16 usw.)
- und Dämonen auszutreiben und zu heilen (Mt 10,1/Mk 6,7/Lk 9,1/Lk 10,9; so 2 Kor 12,12);
- ihre Israel geltende Mission (Mt 10,5; so Gal 2,8f.);
- »Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben« (Mt 10,8; so 2 Kor 11,7; 1 Kor 9,18 usw.);
- »... eßt und trinkt ...« (Lk 10,7; so 1 Kor 9,4 usw.);
- »Denn der Arbeiter ist seiner Nahrung/seines Lohnes wert«* (Mt 10,10/Lk 10,7; so 1 Kor 9,14 usw.);
- »... eßt, was man euch vorsetzt« (Lk 10,8; so 1 Kor 10,27);
- »... seid daher klug wie die Schlangen und lauter wie die Tauben!«** (Mt 10,16; so Röm 16,19);
- »Wer aber mich ablehnt, lehnt den ab, der mich gesandt hat«** (Lk 10,16; so 1 Thess 4,8).

Daß Paulus eine frühe Fassung der Aussendungsrede gekannt haben soll – einschließlich von Material, das Quellenkritiker als »M« und »L« bezeichnen –, mag manchen, die mit traditionellen quellen- und formgeschichtlichen Ansichten »aufgewachsen« sind, problematisch erscheinen. Doch selbst dann, wenn man die paulinischen Beweise nicht berücksichtigt, gibt es Anhaltspunkte dafür, daß die Rede schon früh entstand, daß Matthäus und Lukas eine nichtmarkinische Fassung kannten und daß sie diese Fassung unabhängig voneinander benutzten.[87] Angesichts dieser Schlußfolgerungen spricht a priori nichts gegen die Annahme, daß Paulus eine frühe Fassung der Rede kannte. Und die Beweise deuten darauf hin, daß diese Annahme richtig ist.

Sie deuten außerdem darauf hin, daß auch die Korinther die Rede kannten, denn Paulus wehrt sich ja offenbar gegen den Vorwurf, daß er gegen das Gebot des Herrn, den »Arbeiter« zu unterstützen, verstoßen habe. Diesen Vorwurf nimmt er sehr ernst: Er bemüht sich nachdrücklich, seinen scheinbaren Ungehorsam zu verteidigen, aber nicht, indem er die Worte des Herrn herunterspielt, sondern im Gegenteil, indem er sie deutet (in dem Sinne, daß sie zwar Vollmacht geben, aber keinen sturen

---

[87] Siehe meine Ausführungen am Anfang dieses Kapitels. Diese drei Schlußfolgerungen stehen im übrigen durchaus im Einklang mit der Zwei-Quellen-Theorie.

Gehorsam erfordern) und sein eigenes Verhalten unter Berufung auf Prinzipien, die in den Evangelien vertreten werden, und sogar auf andere Herrenworte erklärt.[88]

Die Zwölf und Petrus

Es überrascht nicht, daß Paulus sich für Traditionen über die »Apostel« interessiert, denn für ihn hat das »Apostelamt« sehr große persönliche Bedeutung. Er will seinen eigenen Apostolat gegenüber Leuten in der Urkirche verteidigen, die ihn zu seinem Nachteil mit den ursprünglichen Aposteln Jesu verglichen haben,[89] und er legt mit großem Nachdruck dar, daß er als jemand, der den Herrn gesehen und Zeichen vollbracht habe, durchaus ein vollgültiger Apostel sei.

Er weiß nicht nur ganz allgemein von der Existenz der Apostel, sondern auch von den Zwölfen (1 Kor 15,5). Er kennt außerdem die besondere Stellung des Petrus im Zwölferkreis und unter den Führern der Jerusalemer Urgemeinde. So schreibt er in Gal 2,7, daß dem Petrus das Evangelium für die Beschnittenen anvertraut worden sei, und vergleicht die ihm selbst übertragene Aufgabe der Heidenmission mit der Judenmission des Petrus. Dessen Position wird als unanfechtbar vorausgesetzt, und Paulus wagt sich weit vor: Er vergleicht seinen eigenen Apostolat mit dem des Petrus. Das könnte auch in 1 Kor 15,5–8 zum Ausdruck kommen, wo er die Auferstehungszeugen aufzählt und Petrus an die erste Stelle setzt, sich selbst an die letzte.[90]

Wenn Paulus auf die anerkannte Position des Petrus verweist, muß er an eine bestimmte bekannte Tradition (oder mehrere entsprechende Traditionen) denken.[91] Die Stelle in den Evangelien, an der Petrus am nachdrücklichsten eine Führungsposition zugeschrieben wird, ist sicher Mt 16,16–20, wo er als Fels bezeichnet wird;[92] es spricht manches dafür, daß Paulus genau an diese Tradition dachte, als er den Galaterbrief schrieb.[93]

Dafür gibt es allerdings fast nur indirekte Beweise, und zwar in der Beschreibung

---

88 Mit der Frage, wie Paulus in 1 Kor 9 zum Wort des Herrn steht, werde ich mich in Kap. 9 noch ausführlicher beschäftigen.

89 Das dürfte der Hintergrund von Gal 1 f., 2 Kor 10–12 und auch von 1 Kor 9 gewesen sein.

90 Siehe z.B. Jones, »1 Corinthians 15:8«.

91 Er denkt nicht nur an die gegenwärtige herausragende Stellung des Petrus. In Gal 2 scheint er sogar Jakobus als Führer der Urgemeinde hinzustellen, obwohl historisch und der Tradition zufolge Petrus derjenige ist, dem die Judenmission anvertraut wurde.

92 Manche Wissenschaftler vertreten die Ansicht, der »Fels«, auf den die Kirche gebaut werden sollte, sei das Petrusbekenntnis, nicht Petrus selbst (z.B. Caragounis, *Peter and the Rock*). Diese Auslegung der Matthäusstelle ist zweifelhaft; Petrus wird jedenfalls eine Vorrangstellung zugeschrieben, und der Herr spricht im Zusammenhang mit seinem Namen von der Errichtung seiner Kirche. Die Stelle könnte benutzt worden sein, um Petrus einen besonders hohen Status zuzusprechen – vielleicht auf Kosten von Paulus.

93 Eine ausführlichere Besprechung (mit Bibliographie) ist mein »Paul's Use of the Jesus Tradition«, 24–28. Vgl. auch Chapman, »St Paul and the Revelation to St Peter«; Dupont, »La Révélation du Fils de Dieu«; Davies und Allison, *Matthew*, II, 609 f.

des Paulus von seiner eigenen Berufung und seinem Amt. Er vergleicht sich explizit mit Petrus, und die Sprache, die er dabei benutzt, erinnert stark an die, mit der in Mt 16,16–20 Petrus als Autorität ausgezeichnet wird:

Mt 16,16–20	**Gal 1,15f.**
Simon Petrus antwortete: Du bist der Messias, *der Sohn des lebendigen Gottes*! Jesus sagte zu ihm: Selig bist du, Simon Barjona; denn nicht *Fleisch und Blut* haben dir das *offenbart*, sondern mein Vater im Himmel. Ich aber sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen …	Als aber Gott, der mich schon im Mutterleib auserwählt und durch seine Gnade berufen hat, mir in seiner Güte *seinen Sohn offenbarte*, damit ich ihn unter den Heiden verkündige, da zog ich nicht *Fleisch und Blut*[94] zu Rate; ich ging auch nicht sogleich nach Jerusalem hinauf zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern …

An beiden Stellen

- ist von einer besonderen göttlichen »Offenbarung« gegenüber einer apostolischen Gestalt die Rede;
- geht es bei dieser Offenbarung um Jesus, Gottes »Sohn«;
- wird die Offenbarung »Fleisch und Blut« (diese Wendung kommt in der synoptischen Tradition nur hier vor, im Corpus Paulinum sonst nur noch zweimal, nämlich in 1 Kor 15,50 und Eph 6,12) gegenübergestellt;
- wird die Offenbarung mit einer Mission (»werde ich meine Kirche bauen«, »damit ich ihn … verkündige«) in Zusammenhang gebracht.

Die Parallelen sind nicht gerade überwältigend, und man könnte einwenden, daß bei der Beschreibung zweier Offenbarungserlebnisse (in einem jüdischen Kontext) immer mit thematischen Gemeinsamkeiten und sprachlichen Übereinstimmungen zu rechnen sei.[95]

Andererseits

- spricht Paulus in diesem Kontext ganz spezifisch von seiner Beziehung zu »denen, die vor mir Apostel waren«, und es ist durchaus möglich, daß die Frage seiner Beziehung zu Petrus ihn besonders beschäftigte (und belastete), als er den Galaterbrief schrieb;[96]

---

94 NRSV paraphrasiert: »any human being«; EÜ: »keinen Menschen«.

95 Ich habe schon in Kap. 3 darauf hingewiesen, daß Gal 1,16 Ähnlichkeit mit Mt 11,25–27/Lk 10,21f. aufweist.

96 Falls der Galaterbrief (was durchaus plausibel erscheint) verfaßt wurde, als der in Gal 2,11–14 geschilderte antiochenische Konflikt erst kurze Zeit zurücklag und der Streit zwischen Petrus und Paulus noch nicht beigelegt worden war, dürfte die Frage seines eigenen Apostolats im Vergleich zu dem des Petrus Paulus mehr als alles andere beschäftigt haben. Siehe Bauckham, »Barnabas in Galatians«, und meinen eigenen Aufsatz »Acts and the Pauline Corpus«.

- scheint Paulus, wie wir gesehen haben, tatsächlich eine Tradition von der Beauftragung des Petrus gekannt zu haben;
- vergleicht er seine eigene Berufung in Gal 2,7 explizit mit der des Petrus.

Die angeführten Parallelen könnten daher doch von Bedeutung sein.[97] Möglicherweise hatten die Gegner Paulus vorgeworfen, er sei nur ein zweitrangiger, von anderen abhängiger Apostel, während die Offenbarung des Petrus nicht von »Fleisch und Blut« gewesen sei. Paulus könnte deshalb bewußt eine ähnliche Sprache verwenden, um herauszustreichen, daß auch er eine Offenbarung von Gott erfahren habe, und zu bestreiten, daß er »Fleisch und Blut« zu Rate gezogen habe.[98]

Zur Untermauerung dieser Hypothese kann man auch die Verwendung des griechischen Namens Petrus in Gal 2,7f. heranziehen. Sonst spricht Paulus stets von Kephas – auch in den unmittelbar folgenden Galaterversen (2,9; 2,11; 2,14). Warum benutzt er ganz gegen seine Gewohnheit das griechische »Petrus«, als er das Ergebnis der Verhandlungen beschreibt, die er und Barnabas in Jerusalem geführt haben? »Im Gegenteil, sie sahen, daß mir das Evangelium für die Unbeschnittenen anvertraut ist wie dem *Petrus* für die Beschnittenen – denn Gott, der *Petrus* die Kraft zum Aposteldienst unter den Beschnittenen gegeben hat, gab sie mir zum Dienst unter den Heiden ...«[99] Manche Wissenschaftler erklären den Wechsel der Namensform damit, daß Paulus hier aus dem offiziellen Protokoll zitiere, in dem die Ergebnisse der Verhandlungen mit der Urgemeinde von Jerusalem zusammengefaßt worden seien.[100] Die »Protokollhypothese« wirft jedoch erhebliche Probleme auf,[101] und es dürfte einfacher sein, anzunehmen, daß Paulus in Gal 2,7f. das griechische Wort benutzt, damit seine griechischen Leser die Bedeutung des Namens Kephas/Petrus erkannten. Warum hätte er das gerade hier tun sollen? Vielleicht, weil er bewußt auf die Geschichte in Mt 16,16–20 anspielt, in der der Bedeutung dieses Namens eine so entscheidende Rolle zukommt, und herausstreichen will, daß sein eigenes Apostelamt mit der Stellung als Fels vergleichbar ist, die Jesus der Evangelientradition zufolge Petrus verlieh.

---

97 Es ist interessant (aber wahrscheinlich bedeutungslos), daß Cäsarea Philippi (wo Matthäus das Petrusbekenntnis verortet) nicht weit von Damaskus und der Straße nach Damaskus (dem Ort der Bekehrung des Paulus) entfernt liegt; vgl. Riesner, *Frühzeit*, 213. A.-M. Denis, »L'investiture de la fonction apostolique«, 508–10, und Refoulé, »Primauté de Pierre«, 17–21, erkennen die Verbindungen zwischen Mt 16,16–20 und Gal 1,16, erklären sie aber in umgekehrter Richtung: Die matthäische Petrusbeschreibung spiegele paulinischen Einfluß wider. (Siehe auch Goulder, *Midrash*, 381–93.) Das ist angesichts des offensichtlichen paulinischen Interesses am Apostelamt des Petrus in Gal 1f. jedoch bestenfalls eine kompliziertere Erklärung; siehe dazu Dupont, »La Révélation du Fils de Dieu«.

98 So Berger, *Theologiegeschichte*, 334.

99 Erst vor ein paar Jahren fand ein Wissenschaftler den Wechsel der Namensform in aufeinanderfolgenden Versen so beeindruckend, daß er gegen alle Wahrscheinlichkeit zu dem Schluß kam, Kephas und Petrus seien zwei verschiedene Männer (Ehrman, »Cephas and Peter«; siehe auch die Erwiderung von Allison, »Peter and Cephas«).

100 Siehe z.B. Betz, *Galaterbrief*, 186.

101 Paulus kann ja keinesfalls wörtlich zitieren, denn er spricht in der ersten Person. Und hätte es über Verhandlungen von der Art, wie Paulus sie beschreibt, wirklich ein griechisches Protokoll gegeben? Vielleicht speziell für die Hellenisten?

Diese Hypothese läßt sich dadurch stützen, daß Paulus in Gal 2,9 schreibt: »Jakobus, Petrus und Johannes, die als ›Säulen‹ angesehen waren ...«[102] Zu dem hier verwendeten Wort »Säulen« ist nämlich folgendes zu sagen: Erstens hat es sehr wahrscheinlich einen Hintergrund in Vorstellungen von der Gemeinde als dem Tempel.[103] Zweitens scheint es in Jerusalem für die drei Führer der Urgemeinde verwendet worden zu sein, was Paulus offenbar mit gemischten Gefühlen und wenig Begeisterung sah (so Gal 2,6; 2,9). Daraus können wir schließen, daß es – manchmal auf Kosten von Paulus – als Ehrentitel für die Drei benutzt wurde. Drittens könnten die Drei als »Säulen« bezeichnet worden sein, weil an sie eine besondere Offenbarung von Jesus ergangen war. Mit dieser Frage werde ich mich in Kapitel 8 noch eingehend beschäftigen. Bei jedem dieser drei Punkte gibt es jedenfalls eine Parallele oder zumindest eine mögliche Parallele zu dem, was ich über Paulus und die »Petrus«-Tradition von Mt 16,18 gesagt habe.

Die Tatsache, daß Paulus auch sonst gern Bilder aus dem Bereich des Bauens und Errichtens benutzt, wenn er die Gemeinde und den christlichen Dienst beschreibt, könnte wie die Galaterstellen darauf hindeuten, daß er das Jesuswort vom »Bau« der Kirche kannte. Jesus sprach im Zusammenhang mit Petrus vom »Bau« der Kirche, und Paulus sieht für sich selbst die gleiche Priorität (z.B. 1 Kor 14,3; 14,5; 14,12; 14,26; 2 Kor 10,8; 12,19; 13,10).

Besonders interessant ist 1 Kor 3,9–15, wo Paulus die Gemeinde als Gottes »Bau« bezeichnet und dann ganz deutlich sagt: »Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus.« (V. 11) Das könnte wie ein Widerspruch zu der matthäischen Tradition von Petrus, dem Fels, wirken und damit als Argument gegen die Hypothese, daß auch Paulus die Tradition kannte und akzeptierte, betrachtet werden. Man kann die paulinischen Worte aber auch als eine weitere indirekte Reaktion auf die Tradition von Petrus, dem Fels, ansehen: Manche Korinther scheinen Petrus Paulus gegenüber bevorzugt zu haben (1 Kor 1,11f.), und es ist leicht vorstellbar, daß sie sich dabei auf die Tradition beriefen, nach der Petrus vom Herrn selbst beauftragt worden war. Im Gegenzug könnte Paulus hervorheben, daß der wirkliche Grund der Gemeinde Jesus sei.[104] Das würde nicht unbedingt heißen, daß er jene Tradition anzweifelte;[105] er wendet sich aber jedenfalls gegen Versuche, menschliche Autoritäten wie Petrus auf Kosten von Christus zu erhöhen (vgl. 1 Kor 1,13).

Diese Auslegung ist recht plausibel. Es ist aber nicht nötig, die paulinischen Worte von Jesus als »Grund« nur als polemische Reaktion auf die Tradition von Petrus, dem

---

[102] S. u., Kap. 8, und ausführlicher Wenham und Moses, »There Are Some«.

[103] Siehe z.B. Barrett, »Paul and the ›Pillar‹ Apostles«.

[104] Barrett, *1 Corinthians*, 87f., weist ebenfalls auf die Parallele zu der »Säulen«-Stelle in Gal 2 hin; siehe außerdem Sweet, »House Not Made with Hands«, 373f.

[105] Falls mein Gedankengang richtig ist, bestätigt er die Tradition in Gal 2. Die Vorstellung, daß die Apostel das Fundament bilden, finden wir im Corpus Paulinum in Eph 2,20. Möglicherweise gebraucht Paulus fast immer das aramäische »Kephas«, weil er nicht glücklich darüber ist, wie andere die »Fels«-Tradition benutzen; vielleicht zieht er es aber auch einfach vor, den von Jesus gegebenen Namen unübersetzt zu verwenden.

Fels, zu betrachten, denn die Vorstellung von Jesus als dem »Stein« oder dem »Fels« war in der urchristlichen Tradition (einschließlich der Evangelien selbst) weit verbreitet und wichtig. Von besonderer Bedeutung könnte in diesem Zusammenhang das Gleichnis von den bösen Winzern sein, das mit dem eindeutig christologischen Wort über den von den Bauleuten verworfenen Stein, der zum Eckstein geworden ist, endet (Mt 21,42/Mk 12,10f./Lk 20,17).[106] Außerdem kann man das Gleichnis von den beiden Hausbauern anführen, mit dem Matthäus und Lukas ihre unterschiedlichen, vermutlich voneinander unabhängigen Fassungen der Bergpredigt abschließen (Mt 7,24–27/Lk 6,48f.). In dem Mann, der sein Haus auf Fels gebaut hat, sehen beide Evangelisten jemanden, der die Worte Jesu hört und tut. Dieses Gleichnis hat in mancher Hinsicht mehr mit 1 Kor 3 gemeinsam als die Petrustradition von Mt 16,16–20, so das mit »Fundament« übersetzte Wort, den Hinweis auf Jesus in diesem Zusammenhang (allerdings nicht auf Jesus als das Fundament), die Vorstellung von unterschiedlichen Bauweisen und die Warnung vor dem kommenden Gericht, das darüber entscheiden wird, ob der Bau bestehen bleibt oder fällt (ein Wassergericht in dem Gleichnis, ein Feuergericht bei Paulus).[107] Es ist denkbar, daß Paulus die Gleichnisse von den beiden Hausbauern und von den bösen Winzern gegen die Tradition von Petrus, dem Fels, setzt, weil die Korinther die Petrusgeschichte seiner Meinung nach falsch ausgelegt hatten.

Zusammenfassend kann man sagen, daß Paulus wahrscheinlich durch die Geschichte von der Beauftragung des Petrus beeinflußt wurde, die Beweise aber nicht schlüssig sind; möglicherweise wurde er auch durch die Gleichnisse von den bösen Winzern und von den beiden Hausbauern beeinflußt.[108]

---

106 Fjärstedt, *Synoptic Tradition*, 157–60, sieht eine Verbindung zwischen 1 Kor 3 – wo Paulus sich selbst und Apollos als Diener des Herrn bezeichnet, die das Feld Gottes bepflanzen und begießen, und dann von Gottes Bau mit Jesus als »Grund« spricht – und dem Gleichnis von den bösen Winzern und dem folgenden Wort vom Eckstein. (Vgl. Kims interessante Ausführungen zu der Frage, inwieweit Paulus die Tempellehre Jesu bekannt war, in »Jesus, Sayings of«, 482. Stanley, »Pauline Allusions«, 35, 38, bringt 1 Kor 3,6 mit Mk 4,26f. und 1 Kor 3,9b mit Mt 15,13 in Verbindung, entdeckt das Gleichnis von den bösen Winzern aber in 1 Kor 9,7b.) Man darf gemeinsame landwirtschaftliche Bilder aber nicht überbewerten.
Eine andere interessante »Fels«-Stelle ist Röm 9,33 (wo Paulus Jes 8,14 zitiert), weil es dort um einen »Stein« geht, »an dem man anstößt«, einen »Fels, an dem man zu Fall kommt«; die Parallele zu Mt 16,18; 16,23 ist auffällig, deutet aber nicht unbedingt auf eine direkte Verbindung zwischen den Stellen hin (vgl. auch 1 Petr 2,7).

107 Diesen Vergleich ziehen Fraser, *Jesus and Paul*, 114, und Fjärstedt, *Synoptic Tradition*, 161. Allison, »Pauline Epistles«, 7, bezweifelt, daß die Parallelen charakteristisch genug sind, um von Bedeutung zu sein.

108 Besonders interessant ist Eph 2,18–22, weil dort die Apostel als »Fundament« der Kirche, Jesus als »Eckstein« und die Kirche als Tempel Gottes bezeichnet werden.

Der Tempel Gottes

Die paulinischen »Bau«-Bilder in 1 Kor 3 könnten also auf die Geschichte von Petrus als dem Fels und vielleicht auch auf das Gleichnis von den beiden Hausbauern zurückgehen. Ein anderer möglicher Einfluß ist das Wort Jesu, daß er »diesen Tempel« niederreißen und »in drei Tagen« einen anderen bauen werde, das in den synoptischen Evangelien mit dem Prozeß gegen ihn in Zusammenhang gebracht wird (Mt 26,61/Mk 14,58; vgl. Joh 2,19). Ich habe bereits gezeigt, daß dieses Wort wohl auf Jesus zurückging und daß seine Auslegung zu Auseinandersetzungen geführt hatte; es ist somit nicht unwahrscheinlich, daß Paulus es kannte.

Die Gemeinde als Tempel

In 1 Kor 3,16f. schreibt Paulus: »Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben. Denn Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr.«

- Paulus weist hier darauf hin, daß seine Lehre den Korinthern bereits bekannt (»Wißt ihr nicht ...?«), also traditionell war;
- er spricht von der Gemeinde als »Gottes Tempel« und benutzt dabei das griechische Wort, das auch in der jesuanischen Tempelweissagung verwendet wird;[109]
- er warnt vor jenen, die Gottes Tempel zerstören (»verderben«), nachdem er in den vorhergehenden Versen mehrmals vom »Bau« der Gemeinde gesprochen hat (V. 10–15).

Der Parallelismus ist allerdings nicht vollständig. Paulus und die Evangelisten (bei der Tempelweissagung) verwenden für »zerstören« unterschiedliche griechische Wörter, doch das besagt gar nichts, denn Paulus benutzt oft verschiedene Verben für den gleichen Gedanken.[110] Außerdem sieht er die Zerstörung des Tempels wohl negativer: Für ihn ist sie ein furchtbares Geschehen, während Jesus sie bei seiner Weissagung als Vorstufe zum Bau eines neuen Tempels betrachtet.[111] Dieser Unterschied läßt sich aber leicht erklären, denn falls Paulus tatsächlich die Tempelweissagung anklingen läßt, benutzt er sie, um über den neuen Tempel des Geistes zu sprechen, der natürlich nicht zerstört werden darf.

---

[109] Im Neuen Testament werden zwei Wörter für den Tempel verwendet, ἱερόν und ναός (letzteres bezog sich wahrscheinlich auf den inneren Tempelraum, nicht auf den ganzen Komplex der Tempelgebäude; so Juel, *Messiah and Temple*, 127f.). Ναός wird in allen Evangelienfassungen der jesuanischen Tempelweissagung benutzt, außerdem bei allen paulinischen Stellen, bei denen von der Gemeinde und den Christen als Gottes Tempel die Rede ist.

[110] Die Evangelisten schreiben bei der Tempelweissagung καταλύω. Paulus benutzt verschiedene Wörter für »Zerstörung, Niederreißen« (als Gegensatz zu »Errichtung, Bau«): φθείρω in 1 Kor 3,16f., καθαίρεσις in 2 Kor 13,10. Καταλύω verwendet er in Röm 14,20; 2 Kor 5,1; Gal 2,18.

[111] Man muß aber auch aus der Tempelweissagung – und aus der eschatologischen Rede in Mt 24/Mk 13/Lk 21 – folgern, daß die Zerstörung des Tempels ein furchtbares Ereignis sein wird.

Eine ähnliche Sprache aus dem Bildbereich des Bauens und Zerstörens verwendet Paulus in Verbindung mit der Gemeinde und dem christlichen Dienst in Röm 14,19f. und 2 Kor 13,10. In Röm 14 ermahnt er die Glaubenden, zum »Aufbau« der Gemeinde beizutragen, und warnt sie davor, das Werk Gottes »niederzureißen« – die griechischen Wörter sind hier die gleichen, die die Evangelisten bei der Tempelweissagung benutzen.[112] In 2 Kor 13,10 schreibt Paulus, der Herr habe ihm die Vollmacht »zum Aufbauen, nicht zum Zerstören gegeben«.*[113]

Die gleiche Terminologie verwendet Paulus – allerdings auf andere Weise – in Gal 2,18, das ebenfalls auf die Tempelweissagung zurückgehen könnte: »Wenn ich allerdings das, was ich zerstört habe, wieder aufbaue, dann stelle ich mich selbst als Übertreter hin.«* Hier billigt er die Zerstörung und tadelt den Wiederaufbau, weil es nicht um den Wiederaufbau der Gemeinde, sondern des Judentums geht. Petrus hat sich nämlich auf die Seite der Judaisten gestellt und ist zur Herrschaft des Gesetzes zurückgekehrt, obwohl die Christen doch, wie Paulus erklärt, mit Christus »dem Gesetz gestorben« sind (2,19). Dadurch baut Petrus das Gebäude des Judentums wieder auf, das durch den Tod Jesu am Kreuz »zerstört« worden war.[114] Er kehrt somit den in der Tempelweissagung beschriebenen Prozeß um, denn dort spricht Jesus (zumindest nach Auffassung der Synoptiker und wohl auch nach der von Paulus) von der Zerstörung des alten Tempels und seiner Ersetzung durch den neuen Tempel des Geistes und bringt diesen Prozeß mit seinem Tod in Verbindung.[115]

Falls der Gedankengang von Paulus tatsächlich so ausgesehen haben sollte, benutzt er das Jesuswort auf ganz unterschiedliche Weise: Einerseits kritisiert er Petrus wegen dessen Versuch, den alten »Tempel« des Judentums wieder aufzubauen, den Jesus durch seinen Tod zerstört hat; andererseits warnt er davor, zu zerstören, ohne den neuen Tempel – die auf Jesus gegründete Gemeinde – zu erbauen.

Der Christ als Tempel

Wir haben gesehen, daß Paulus nicht nur die Gemeinde als Tempel des Geistes bezeichnet, sondern auch den einzelnen Glaubenden, und daß die paulinische Vor-

---

112 Vgl. die Hervorhebung von Aufbau/Erbauung in 1 Kor 12–14. Vgl. außerdem Eph 2,18–24.

113 Die Gegenüberstellung von »Aufbauen« und »Zerstören« als solche bedeutet gar nichts, denn sie erfolgt schon im Alten Testament (z.B. Jer 42,10; 45,4). In 1 Kor 3 deutet aber die Verknüpfung dieser Wortfelder mit der Sprache vom Tempel auf eine Verbindung zur Jesustradition hin.

114 Der Tempel wurde zwar zur Zeit des Todes Jesu nicht wirklich zerstört, doch für Paulus war seine Herrschaft zu Ende. Vgl. das vermutlich symbolisch zu verstehende Zerreißen des Tempelvorhangs in Mt 27,51/Mk 15,38, außerdem Apg 7,13f. Die Jerusalemer Christen gingen weiter in den Tempel; vielleicht legten sie das Wort anders aus, oder sie (und der Apostelgeschichte zufolge auch Paulus) hielten es für angebracht, sich weiter dort zu versammeln und zu beten, obwohl er seine alte Autorität und Bedeutung verloren hatte.

115 Diese Auslegung von Gal 2,18f. habe ich von Sweet, »House Not Made with Hands«, 378–81, übernommen, der die Stelle in seinem Aufsatz ausführlich bespricht.

stellung von der Gemeinde als neuem Tempel in 1 Kor 3 durch die Jesustradition beeinflußt worden sein dürfte; das gilt noch mehr im Hinblick auf den einzelnen. In diesem Zusammenhang sind vor allem zwei Texte wichtig: 1 Kor 6,19 (»Oder wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt?«) und 2 Kor 5,1 (»Wir wissen: Wenn unser irdisches Zelt abgebrochen wird, dann haben wir einen Bau von Gott, ein nicht von Menschenhand gemachtes ewiges Haus im Himmel.«**). In 2 Kor 5,1 redet Paulus vom Tod des Glaubenden und benutzt in bezug auf dessen Leib keine »Tempel«-Sprache. Er spricht vielmehr von unserem irdischen »Zelt«, wahrscheinlich, weil das heilige Zelt nur eine vorübergehende Lösung war und später durch den Tempel ersetzt wurde; das paßt ja sehr gut zu dem Punkt, den Paulus hervorheben will: dem Gegensatz zwischen unserem irdischen »Zelt« und unserer ewigen, himmlischen »Wohnung«.[116]

An diesen Versen sind zwei Punkte bemerkenswert: Zum einen wendet Paulus in beiden Fällen die »Tempel«-Sprache – wenn auch auf unterschiedliche Weise – auf den Leib des Glaubenden an. Zum anderen enthalten beide mögliche Traditionsverweise: »Oder wißt ihr nicht ...?« und »Wir wissen«.[117] Zusammengenommen deuten diese beiden Charakteristika darauf hin, daß es eine paulinische »Tradition« gab, in der der Tempel mit dem Leib des Christen verbunden wurde.

2. Korinther 5,1

Zwischen 2 Kor 5,1 und der jesuanischen Tempelweissagung – insbesondere in ihrer Auslegung in der Evangelientradition – bestehen beeindruckende Parallelen. In beiden Fällen finden wir

- ein Zelt oder einen Tempel;
- »niederreißen/zerstören« und »bauen«, und zwar jeweils die gleichen griechischen Wörter;[118]
- die Vorstellung, daß ein Bau zerstört und durch einen anderen ersetzt wird.

Außerdem sind folgende Punkte bemerkenswert:

- Die Tempelweissagung steht bei Matthäus und Markus im Kontext des Todes Jesu; »in drei Tagen ... errichten« dürfte sich auf seine Auferstehung beziehen (im Johannesevangelium werden diese Worte explizit so gedeutet; 2,19). Auch bei der paulinischen Stelle geht es um den Tod des Leibes und die Auferstehung der Christen, die vorher ausdrücklich mit dem Tod und der Auferstehung Jesu in Zusammenhang gebracht worden sind (2 Kor 4,10; 4,14).
- Sowohl in der Markusfassung der Tempelweissagung als auch in 2 Kor 5,1 wird das ungewöhnliche Adjektiv »nicht von Menschenhand gemacht« verwendet.

[116] Ellis stellt in seinem lesenswerten Aufsatz »Traditions in 1 Corinthians« fest, daß Paulus die Wörter »Bau« und »Tempel« in 1 Kor 3,9; 3,16 »als Synonyme verwendet« (S. 489).

[117] Ich habe ja schon darauf hingewiesen, daß auch in 1 Kor 3,16 ein solcher Traditionsverweis vorkommt.

[118] In 2 Kor 5,1 wird nicht das Verb »bauen« benutzt, sondern das entsprechende Verbalsubstantiv.

So sagt Jesus in Mk 14,58: »Ich werde diesen von Menschenhand gemachten Tempel niederreißen und in drei Tagen einen anderen errichten, der nicht von Menschenhand gemacht ist.«** [119]

Zum markinischen »von Menschenhand gemachten … nicht von Menschenhand gemacht«** gibt es weder bei Matthäus noch bei Johannes eine Parallele; vielleicht gehörte es ursprünglich gar nicht zur Tempelweissagung. Falls es sich aber um eine deutende Zufügung handeln sollte (und sogar dann, wenn man die gesamte Deutung der Tempelweissagung auf den Tod und die Auferstehung Jesu hin nicht auf Jesus selbst zurückführen könnte), würde schon die Tatsache, daß die Evangelien eine solche Deutung bezeugen, die Annahme stützen, daß Paulus die Tempelweissagung in 2 Kor 5,1 in diesem Sinn benutzt. [120] Es spricht also besonders viel dafür, Paulus und die Jesustradition hier – und dann auch in 1 Kor 6,19 – miteinander in Verbindung zu bringen. [121]

Korporativer und individueller Tempel

Es liegen also konvergierende Beweise dafür vor, daß Paulus die jesuanische Tempelweissagung für die Ersetzung des Judentums und des alten Tempels durch Jesus und den neuen Tempel (die Gemeinde) benutzt und daß er das gleiche Wort auch für den Leib des einzelnen Christen verwendet, den er als »Tempel des Heiligen Geistes« bezeichnet und der auferweckt werden wird. Mit anderen Worten: Er deutet die Tempelweissagung sowohl anthropologisch, mit Bezug auf die Auferweckung des einzelnen, als auch ekklesiologisch, mit Bezug auf den Aufbau der Gemeinde. Aller Wahrscheinlichkeit nach gehörten die ekklesiologische und die anthropologische Dimension für Paulus zusammen, da der Tod und die Auferstehung Jesu (vor allem seines Leibes) für beide von grundlegender Bedeutung waren. [122]

---

119 Das Adjektiv steht auch in Kol 2,11, und zwar in einem Kontext, in dem vom »Ausziehen des Fleischesleibes«** und von Christus als dem Ort, an dem »die ganze Fülle Gottes leibhaft wohnt«**, die Rede ist. Das Antonym, »von Menschenhand gemacht«, kommt etwas häufiger vor, z.B. in Apg 7,48; 17,24; und Hebr 9,11; 9,24; an all diesen Stellen ist in negativem Sinn von Tempeln, die der Mensch errichtet hat, die Rede.

120 Eine aufschlußreiche Erklärung der Beweise bietet Ellis, »Traditions in 1 Corinthians«, 488–90. Das markinische »nicht von Menschenhand gemacht« könnte auf Paulus zurückgehen, doch es ist relativ unwahrscheinlich, daß Markus das entsprechende Adjektiv 2 Kor 5,1 entnahm. Die näherliegende Annahme ist sicher, daß Markus und Paulus sich auf eine gemeinsame Fassung der Tempelweissagung stützten (vielleicht sogar auf eine, die von Paulus selbst stammte); daß Paulus eine einfachere Fassung benutzte und »nicht von Menschenhand gemacht«** in seiner sehr freien Anwendung der Tradition in 2 Kor 5,1 hinzufügte und daß Markus dann diese Deutung aus 2 Kor 5,1 übernahm und sie seinerseits der einfachen Fassung des Wortes, die er kannte, hinzufügte, ist doch eine sehr komplizierte Erklärung.

121 Paulus verwendet in beiden Kontexten das Wort vom Leib, in 1 Kor 6,19 aber mit Bezug auf das gegenwärtige leibliche Leben des Christen, in 2 Kor 5,1 hingegen mit Bezug auf den Auferstehungsleib. Er benutzt das Wort also in verschiedenen Kontexten für unterschiedliche Zwecke – genau wie sein korporatives Bild vom Tempel.

122 Auch an anderen neutestamentlichen Stellen wird zwischen dem Leib und der Kreuzigung Christi

Wie die Verbindung auch aussehen mag – die Beweise ergeben zusammengenommen ein ausgesprochen starkes Argument dafür, daß Paulus diese Jesustradition kannte und benutzte. Wir können daher zu dem Schluß kommen, daß solche Traditionen in der Form, in der Paulus und andere sie deuteten (wobei die Petrustradition und vielleicht auch das Logion mit dem Zitat aus Ps 118,22 als Auslöser wirkten), zu der bemerkenswerten Ersetzung des Jerusalemer Tempels in der paulinischen Theologie – lange vor den Ereignissen des Jahres 70 n. Chr. – beitrugen.

Das rechte Verhalten in der Gemeinde

Paulus kannte also offenbar die »Petrus«-Tradition, die in Mt 16 überliefert ist. Die Stelle, an der Matthäus vom Leben in der Gemeinde spricht (Mt 18,15–20), könnte er ebenfalls gekannt haben. Sie lautet folgendermaßen:

> Wenn dein Bruder sündigt, dann geh zu ihm und weise ihn zurecht, zwischen dir und ihm allein. Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. Wenn er aber nicht auf dich hört, dann nimm einen oder zwei Männer mit, denn jede Sache muß nach zweier oder dreier Zeugen Mund entschieden werden. Wenn er auch auf sie nicht hört, dann sag es der Gemeinde. Wenn er aber auch auf die Gemeinde nicht hört, dann sei er für dich wie ein Heide oder ein Zöllner. Amen, ich sage euch: Alles, was ihr auf Erden binden werdet, wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, wird auch im Himmel gelöst sein. Wiederum: Amen, ich sage euch: Alles, was zwei von euch auf Erden gemeinsam erbitten, werden sie von meinem himmlischen Vater erhalten. Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.*

Durch diese Stelle, bei der es um Streitigkeiten in der Gemeinde geht, erhalten deren Mitglieder folgende Ratschläge:

- Alle Streitfälle sollen zunächst mit dem Betroffenen durchgesprochen werden; falls das zu keinem Ergebnis führt, soll sich die Gemeinde mit ihnen befassen (V. 15–17).[123]
- Sünder, die keine Reue zeigen, sollen aus der Gemeinde ausgeschlossen werden: »… dann sei er für dich wie ein Heide oder ein Zöllner.« (V. 17)

---

einerseits und dem Tempel andererseits eine Verbindung hergestellt. So schreibt der Verfasser des Hebräerbriefs: »Er hat uns den neuen und lebendigen Weg erschlossen durch den Vorhang hindurch, das heißt durch sein Fleisch.« (10,20) Das erinnert doch stark an die synoptischen Berichte vom Tod Jesu, in denen seine Kreuzigung (der Tod seines Leibes) vom Zerreißen des Tempelvorhangs begleitet wird (Mt 27,51/Mk 15,38). Ob dieses Zerreißen nun das Urteil über den Tempel symbolisiert oder einfach nur die Öffnung der heiligen Stätte – es wird auf jeden Fall mit dem Tod des Herrn in Verbindung gebracht. Siehe auch Joh 2,19–22.

123 Zu den »zwei oder drei Zeugen« bei Matthäus gibt es einen alttestamentlichen Hintergrund (Dtn 19,15) und eine paulinische Parallele (2 Kor 13,1). Ein Teil (aber eben nur ein Teil) der Übereinstimmungen zwischen Mt 18 und 1 Kor 5f. läßt sich durch den gemeinsamen jüdischen Hintergrund erklären. Siehe auch 1 QS 5,25–6,1.

- Das Urteil der Gemeinde hat göttliche Autorität: Was auf der Erde gebunden wird, das wird auch im Himmel gebunden sein. Es hat außerdem auch die Autorität Jesu; das geht aus dem Versprechen von dessen Gegenwart hervor: »Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.« (V. 18–20)

Die paulinischen Parallelen stehen in 1 Kor 5f., wo Paulus anläßlich eines Falles von grober Unzucht in der Gemeinde darüber spricht, wie bei diesem konkreten Streitfall und bei Streitfällen ganz allgemein zu verfahren ist. Anscheinend hatten einige Christen ihre Auseinandersetzungen vor weltliche Gerichte gebracht (6,1). In 1 Kor 5,3–5 schreibt Paulus:

> Was mich angeht, so habe ich – leiblich zwar abwesend, geistig aber anwesend – mein Urteil über den, der sich so vergangen hat, schon jetzt gefällt, als ob ich persönlich anwesend wäre: Im Namen des Herrn Jesus wollen wir uns versammeln, ihr und mein Geist, und zusammen mit der Kraft unseres Herrn Jesus diesen Menschen dem Satan übergeben zum Verderben seines Fleisches, damit sein Geist am Tag des Herrn gerettet wird.*

- Paulus besteht also darauf, daß Streitfälle in der Gemeinde abzuhandeln sind, nicht durch Außenstehende (5,4; vgl. 6,1).
- Er fordert die Gemeinde auf, sie solle »diesen Menschen dem Satan übergeben zum Verderben seines Fleisches« (5,5). Das entspricht sinngemäß ziemlich genau dem matthäischen »Wenn er aber auch auf die Gemeinde nicht hört, dann sei er für dich wie ein Heide oder ein Zöllner«**; natürlich formuliert Paulus das entschieden heidenfreundlicher!
- Nach Ansicht von Paulus hat das Urteil der Gemeinde Autorität: Er spricht von »der Kraft unseres Herrn Jesus«** und schreibt in 6,2, die Heiligen hätten die Vollmacht, die Welt zu richten – und diese Vollmacht haben sie von Gott bekommen. Interessanterweise redet Paulus auch von einer Gegenwart – nicht von der Gegenwart Jesu, »wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind«, um einen Entschluß zu fassen, sondern davon, daß er selbst bei der Urteilsfindung der Korinther »leiblich zwar abwesend, geistig aber anwesend« sei (5,3).

Der inhaltliche Parallelismus ist beeindruckend, und es gibt auch eine Reihe gemeinsamer Wörter – »Bruder« (Mt 18,15; 1 Kor 5,11), »Gemeinde« (Mt 18,17; 1 Kor 6,4), »Sache« (Mt 18,19; 1 Kor 6,1), »versammeln« (Mt 18,20; 1 Kor 5,4) und »in meinem Namen«/»Im Namen des Herrn Jesus«** (Mt 18,20; 1 Kor 5,4). Die sprachlichen Übereinstimmungen allein besagen allerdings nicht allzuviel (auch wenn »Sache« bei Matthäus nur einmal und bei Paulus viermal vorkommt, »versammeln« bei Paulus nur einmal), doch zusammen mit den inhaltlichen deuten sie darauf hin, daß wahrscheinlich eine Verbindung zwischen der Paulus- und der Matthäustradition besteht, und es dürfte einfacher sein, die sehr jüdische Matthäustradition als die ursprünglichere zu betrachten.[124]

---

[124] Dodd schreibt in seinem Aufsatz »Matthew and Paul« (in seinen *NT Studies*, 57–62), 1 Kor 5 zeige

Falls Paulus tatsächlich etwas wie die Matthäustradition kannte, könnte es seltsam erscheinen, daß er die Vorstellung von der Gegenwart Jesu durch die von seiner eigenen geistigen Anwesenheit ersetzt. Damit will er sich aber natürlich nicht gegen den Gedanken von der Gegenwart Jesu wenden – er hebt ja ausdrücklich den Namen und die Kraft Jesu hervor.[125] Vielmehr dürfte er in seinem Bemühen, seine eigene Autorität in Korinth durchzusetzen, auf die Jesustradition zurückgegriffen haben und deshalb von seiner eigenen Anwesenheit sprechen.[126]

Durch diese Hypothese läßt sich das paulinische Denken bei einem Punkt erklären, bei dem die Kommentatoren es für schwerfaßbar halten.[127] Es ist interessant, daß Paulus in 2 Kor 2,10, wo er zur Frage der Disziplin in der Gemeinde zurückkehrt, wiederum von seiner Unterstützung für die Entscheidung der Korinther spricht, dieses Mal aber auf die Gegenwart (griechisch πρόσωπον, »Angesicht«) Christi verweist: »Wem ihr aber verzeiht, dem verzeihe auch ich. Denn auch ich habe, wenn hier etwas zu verzeihen war, im Angesicht Christi um euretwillen verziehen ...«

Paulus könnte auch noch an ein oder zwei anderen Stellen durch die Traditionen in Mt 18,15–20 beeinflußt worden sein.[128] Insgesamt sind die Beweise erstaunlich gut, aber nicht schlüssig.

Fazit: Paulus und die Jesustradition

Dieses Kapitel war im Hinblick auf die Frage, welche Rolle die Jesustradition bei Paulus spielt, besonders ergiebig. Es gibt sehr gute Beweise dafür, daß Paulus die

»die Umsetzung der matthäischen, von der Form her ausgesprochen judenchristlichen Regelungen in den heidenchristlichen paulinischen Gemeinden«. Andererseits verweist Goulder, *Midrash*, 154–63, 401, auf *Pirqe Aboth* 3,2 (vgl. 6), »Aber wo zwei zusammensitzen und es sind Worte der Thora ihre Unterhaltung, da weilt die Schekhina unter ihnen«, und betrachtet das Matthäuswort als »Angleichung des Pirqe-Aboth-Spruchs an bekannte Worte aus dem 1. Korintherbrief«. Er hält es für »kaum vorstellbar, daß Jesus die Worte der Rabbinen umformuliert haben könnte, um von der Führung seiner Gemeinde durch seinen Geist und seine Fürsprache nach seinem Tod« zu sprechen. So ausgedrückt, mag Goulders Hypothese überzeugend klingen; Jesus könnte aber durchaus auf diese plastische Weise gesagt haben, daß seine Gemeinde seine Autorität haben würde, denn Paulus tut das ja offenbar auch. Siehe Davies und Allison, *Matthew*, II, 790. Obwohl sie Mt 18,20 eher als nachösterlich betrachten, fragen sie: »War Paulus der einzige, der davon sprechen konnte, daß er geistig bei anderen sein würde?« Auch wenn die Matthäusstelle nachösterlich sein sollte (was theoretisch möglich ist), könnte Paulus sie als Jesustradition gekannt haben. Catchpole, *Quest*, 135–50, identifiziert sie als »Q«-Tradition.

125 Laut J. P. Brown, »Synoptic Parallels«, 42, zeigt »im Namen des Herrn Jesus«** (2 Thess 3,6; 1 Kor 5,4), »daß Paulus überzeugt war, daß es sich um genuine Christusworte handelte«; er führt aber keine Beweise für diese Behauptung an.

126 Das Verständnis des Paulus von seinem eigenen Apostelamt könnte es ihm erlaubt haben, seine Autorität parallel zu der Jesu zu sehen (ohne dessen Überlegenheit in irgendeiner Form zu schmälern).

127 Fee, *1 Corinthians*, 203–15, erörtert unter anderem, wie die Vorstellung von der Anwesenheit des Paulus und die Worte »im Namen des Herrn Jesus«** zu deuten seien.

128 Dodd, *NT Studies*, 58f., verweist auf Gal 6,1 und 1 Kor 9,19–22 (man beachte das Wort »gewinnen« in Mt 18,15), J. P. Brown, »Synoptic Parallels«, 41f., auf die in 2 Thess 3,6; 3,14f. beschriebene Art der Disziplin.

Aussendungsredetraditionen kannte. Er kennt nämlich nicht nur einige der Worte (z.B. »Denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert«*), sondern eine größere Zahl von ihnen. Interessanterweise bezeugt er einerseits Worte, die nur in der Lukasfassung der Rede begegnen (z.B. »eßt, was man euch vorsetzt«), andererseits aber auch Worte, die nur in der Matthäusfassung stehen (z.B. »Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben«). Da sich die paulinischen Anklänge in 1 Kor 9 ballen, liegt der Schluß nahe, daß Paulus nicht nur einzelne Worte kannte, sondern eine Fassung der ganzen Rede.[129] Es gibt Hinweise darauf, daß die Worte Gegenstand von Kontroversen waren – die Paulusgegner hatten dem Apostel wohl vorgeworfen, er befolge das Gebot des Herrn zur Unterstützung der Arbeiter nicht, und daraufhin deutete er das Wort und zog andere Herrenworte zu seiner Verteidigung heran.

Außerdem kannte Paulus sehr wahrscheinlich die jesuanische Tempelweissagung. Er benutzt sie im Zusammenhang mit ganz verschiedenen Themen (Führung der Gemeinde, Sexualität, Auferstehung, Problem der Judaisierung).

Ist es vermessen, in einem einzigen Kapitel darlegen zu wollen, daß Paulus die Stellen, an denen Matthäus von der Kirche beziehungsweise Gemeinde spricht, beide als Jesustraditionen gekannt haben könnte? Die Beweise dafür sind jedenfalls erstaunlich gut: Die Traditionen von Petrus, dem Fels (Mt 16,16–20), hat Paulus wahrscheinlich gekannt, und seine Gegner dürften sie sogar gegen ihn verwendet haben; es ist außerdem gut möglich, daß er die Weisungen zur Disziplin in der Gemeinde, die in Mt 18,15–20 stehen, kannte. Schließlich könnte er auch das jesuanische Gleichnis von den beiden Hausbauern gekannt haben.[130]

---

[129] Ich habe ja gezeigt, daß er das Wort vom »Arbeiter« offenbar im Kontext der apostolischen Mission kannte.

[130] Ein neuer Aufsatz, der sich mit dem Thema dieses Kapitels beschäftigt, ist Ellis, »Jesus' Use of the Old Testament«. Der Autor bringt die paulinischen Konzeptionen des »eschatologischen Tempels« und des »korporativen Christus« mit Jesustraditionen in Verbindung.

6
In Liebe leben

I. Theologischer Vergleich von Jesus und Paulus

Die Ethik Jesu

Die Forderung nach Vollkommenheit

Für viele ist Jesu Ethik der wichtigste Bereich seiner Lehre.[1] Als Ausgangspunkt für die Betrachtung seiner Ethik soll Jesu Lehre zur Ehescheidung dienen.

Die Frage der Ehescheidung

Matthäus und Markus berichten, daß einige Pharisäer zu Jesus kamen, »die ihm eine Falle stellen« wollten und ihn fragten, wie er zur Scheidung stehe (Mt 19,1–12; Mk 10,1–12). Das war tatsächlich eine heikle Frage, denn abgesehen davon, daß schon die verschiedenen jüdischen Gruppen unterschiedliche Ansichten dazu hatten (und die Pharisäer ihrerseits unterschiedliche Standpunkte vertraten), gab es da auch noch Herodes Antipas, den Herrscher über Galiläa, und seine ehrgeizige Partnerin Herodias. Herodias war mit dem Bruder des Herodes verheiratet gewesen, hatte sich dann aber dem attraktiveren, politisch bedeutenderen Herodes zugewandt, der sich daraufhin von seiner ersten Frau hatte scheiden lassen. Dieser Skandal hatte schwerwiegende Auswirkungen – besonders für Johannes den Täufer, der das Paar den Evangelien zufolge öffentlich verurteilte. Dadurch zog er sich vor allem den Haß der Herodias zu und wurde schließlich im Gefängnis des Herodes hingerichtet (Mt 14,1–12/Mk 6,14–29).[2] Die Pharisäer stellten Jesus, dem das Schicksal des Täufers bekannt war, also eine gefährliche Frage.

Jesus läßt sich den Evangelien zufolge aber nicht einschüchtern, und seine Antwort entspricht der strengsten jüdischen Auffassung, die auch in den Schriftrollen vom Toten Meer belegt ist.[3] Er verweist die Fragesteller auf die Schöpfungsgeschichte, zitiert die Worte der Genesis zur Erschaffung von Mann und Frau, die dann »ein Fleisch« wurden, und schließt mit den Worten »Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen«. Es gab zwar ein mosaisches Gesetz (in Dtn 24,1–

---

[1] Zur neutestamentlichen Ethik siehe Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*; Schnackenburg, *Sittliche Botschaft des Neuen Testaments*; Schulz, *Neutestamentliche Ethik*; Theißen und Merz, *Der historische Jesus*, 311–58. Zu Jesus siehe Harvey, *Strenuous Commands*.

[2] Siehe auch Josephus, Ant 18,116–19.

[3] Siehe CD 4,20f.

4), das die Scheidung regelte und nach dem der scheidungswillige Ehemann seiner Frau eine Scheidungsurkunde ausstellen mußte. Jesus erklärt aber, diese Regelung sei nur getroffen worden, »weil ihr so hartherzig seid«. Er betrachtet sie also als reine Maßnahme zur Schadensbegrenzung, nicht als Zustimmung zur Scheidung. Jesus streitet somit ab, daß eine Scheidungsurkunde (ob nun für Herodes oder für irgend jemand anderen) jene trennen könne, die Gott verbunden hat. Daß durch die Ehe »ein Fleisch« entstanden sei, bedeute: »Wer seine Frau aus der Ehe entläßt und eine andere heiratet, begeht ihr gegenüber Ehebruch.« (Mk 10,11)[4] Matthäus zufolge waren die Jünger Jesu über die Strenge des Verbots erstaunt (Mt 19,10).

Radikale Forderungen: die Bergpredigt

Vor allem Matthäus gibt zu verstehen, daß Jesu Lehre zur Scheidung nur ein Beispiel für seine außerordentlich strenge Ethik gewesen sei. In der sogenannten Bergpredigt (Mt 5–7) schreibt er, Jesus habe gesagt: »Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen«, und am Ende des gleichen Kapitels finden wir das fast unvorstellbare »Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.« (5,20; 5,48) Dazwischen geht Jesus unter anderem auch auf die Scheidung ein. Er sagt außerdem, nicht nur Mörder oder Ehebrecher seien dem Gericht verfallen, sondern schon diejenigen, die andere hassen oder eine Frau lüstern ansehen; er verbietet das Schwören und fordert seine Jünger auf, nicht nur ihre Nächsten zu lieben, sondern auch ihre Feinde (5,21–47).

Bei der Frage, inwieweit die Bergpredigt in der matthäischen Fassung die ethische Strenge des Judenchristen Matthäus beziehungsweise die Einstellung Jesu widerspiegelt, sind die Exegeten sich keineswegs einig.[5] Doch auch wenn man bestimmte Formulierungen anzweifeln kann, gibt es zahlreiche Zeugnisse dafür, daß Jesu Lehre tatsächlich so streng war, wie Matthäus sie darstellt. So ist das jesuanische Ehescheidungsverbot nicht nur bei Matthäus und Markus im Rahmen des Gesprächs mit den Pharisäern belegt, sondern in leicht abweichender Form auch in Mt 5,31f. und Lk 16,18. Ich habe in Kapitel 1 auch schon gezeigt, daß Paulus diese Lehre kannte; 1 Kor 7,10f. werde ich unten noch ausführlich besprechen.[6] Daß Jesus die innere Einstellung für wichtiger hält als auf Äußerlichkeiten ausgerichtete Handlungen, dürfte – wie ich in Kapitel 2 im Zusammenhang mit der Besprechung des Themas »Reinheit und Unreinheit« (Mt 15/Mk 7) dargelegt habe – ebenfalls authentisch sein.

---

[4] In der Matthäusfassung des Jesuswortes steht die berühmte »Unzuchtsklausel« (»obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt«), die die Absolutheit des Gebots aufzuheben scheint. Siehe dazu Anm. 67. Matthäus betrachtet die Lehre Jesu zweifellos als sehr streng (siehe Mt 19,10 und 5,31f. im Kontext von 5,20).

[5] Aus der Tatsache, daß in Lk 6,20–49 eine – allerdings kürzere – Parallele steht, schließen die meisten Wissenschaftler, daß die Matthäusfassung zumindest teilweise in der Tradition verankert war. Zur Auslegung der Predigt siehe Kissinger, *Sermon on the Mount*; Guelich, *Sermon on the Mount* (und meine Rezension in *Trinity Journal* 5 [1983/84], 92–108); H.-D. Betz, *Sermon on the Mount*.

[6] Auf die Beziehungen zwischen den verschiedenen synoptischen Texten zur Scheidung werde ich in Exkurs 1 am Ende dieses Kapitels eingehen.

Das gleiche gilt für die Betonung der Liebe in der Bergpredigt, die in der Evangelientradition gut belegt ist (z.B. Mt 22,34–40/Mk 12,28–34); das Gebot »Liebt eure Feinde« finden wir nicht nur bei Matthäus, sondern auch in der Lukasfassung der Bergpredigt (es dürfte daher auch in der gemeinsamen Quelle, auf die Matthäus und Lukas sich hier stützen – möglicherweise »Q« – gestanden haben); es wird am eindrucksvollsten in der Erzählung vom barmherzigen Samaritaner bei Lukas verdeutlicht (Lk 6,27; 10,25–37).[7]

Jesus wird in allen Evangelien eine radikale Ethik zugeschrieben. Er sagt seinen Jüngern, sie könnten nur ins Leben gelangen, wenn sie sich das rechte Auge ausreißen oder sich die rechte Hand abhauen, falls diese sie zu Fall bringen (Mt 5,27–32; 18,8f.; Mk 9,43–48). Er verlangt, sich selbst zu verleugnen und das Kreuz auf sich zu nehmen (Mt 10,38f.; 16,24–28; Mk 8,34–38; Lk 9,23–27; 14,27; 17,33). Den reichen Mann fordert er nicht nur auf, die Gebote zu halten, sondern auch, seinen »Besitz« zu verkaufen und ihm nachzufolgen; nach Ansicht der Evangelisten tut er das nicht, weil der Reiche ein besonderer Mensch gewesen wäre, sondern weil er diese radikale Jüngerschaft erwartet (Mt 19,16–22/Mk 10,17–22/Lk 18,18–23).[8] Jesus ruft seine Jünger auf, nicht nach einem hohen Status zu streben, sondern sich selbst hintanzustellen und anderen zu dienen: Im Mittelpunkt seiner radikalen Forderungen steht das Gebot, andere zu lieben.

Jesu »liberale« Einstellung

So streng die ethischen Forderungen Jesu in manchen Kontexten auch wirken mögen – in anderen Kontexten scheint er, vor allem im Hinblick auf die jüdischen Ritualgebote, liberal zu sein.[9] Während er einige Gebote des Dekalogs (beispielsweise die Verbote, zu töten und die Ehe zu brechen) offenbar extrem streng verstanden sehen will, werfen ihm seine Kritiker im Zusammenhang mit dem Sabbatgebot unzulässige Lockerheit vor. Alle Evangelisten (auch der Judenchrist Matthäus, der das alttestamentliche Gesetz so hoch schätzt) berichten, daß die Einstellung Jesu zum Sabbat ein heikler Punkt war (z.B. Mt 12,9–14/Mk 3,1–6/Lk 6,6–11; Joh 5,1–18). Jesus heilte am Sabbat und rechtfertigte das; er hieß es auch gut, daß seine Jünger am Sabbat Ähren abrissen und aßen (Mt 12,1–8/Mk 2,23–28/Lk 6,1–5). Er setzte sich nicht nur bei der Sabbatfrage über die Tradition hinweg, sondern auch bei anderen

[7] Siehe Piper, *»Love your Enemies«*.

[8] Für die Evangelisten steht fest, daß es zur Jüngerschaft gehört, »alles« zu verlassen. So sagt Petrus in Mt 19,27/Mk 10,28/Lk 18,28: »... wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt.« Vgl. auch Mt 13,44–46; Lk 12,33.

[9] Auch wenn die neutestamentlichen Autoren die spätere christliche Unterscheidung zwischen den »ethischen« und den »rituellen« Geboten des Alten Testaments vielleicht nicht anerkannt hätten, möchte ich hier die »rituellen« von anderen Geboten unterscheiden.

rituellen Bräuchen wie der Reinigung der Hände vor dem Mahl (so Mt 15,1–20/ Mk 7,1–23).[10]

Die Urkirche benutzte diese Evangelientraditionen offensichtlich, um die Heidenmission und die Tatsache, daß es ihr nicht gelang, den Heiden das jüdische Gesetz aufzuerlegen, zu rechtfertigen (siehe Mk 7,19 und meine Besprechung oben). Es besteht aber kein Grund, daran zu zweifeln, daß Jesus selbst bei seinen streng religiösen Gegnern Anstoß erregte, indem er sich vielen ihrer traditionellen Bräuche und Auslegungen entzog. Daß er sich unter die Sünder mischte und daß seine Jünger sich weigerten, zu fasten, sind weitere Beispiele für seine »anstößige« liberale Einstellung (z.B. Mt 9,9–17/Mk 2,13–20/Lk 5,27–39).

Die Forscher sind geteilter Ansicht darüber, ob die Handlungen Jesu bewußte Verstöße gegen das alttestamentliche Gesetz waren oder einfach eine Infragestellung der engen, restriktiven Auslegung des Gesetzes, die manche seiner pharisäischen Gegner vertraten.[11] Jesus scheint jedenfalls bei ethischen Fragen streng, beim Ritual aber liberal gewesen zu sein.[12] Seine Prioritätensetzung kommt in Mt 9,13 und 12,7 (»Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer«) zum Ausdruck, wo er Hos 6,6 zitiert. Das Zitat des Prophetenverses steht nur bei Matthäus, doch es spiegelt zutreffend wider, was auf andere Weise auch von den anderen Evangelisten bezeugt wird, zum Beispiel in der Erzählung vom barmherzigen Samaritaner, wo dem Verhalten des Priesters und des Leviten barmherziges Handeln gegenübergestellt wird (Lk 10,25–37).

Jesus und das Gesetz

In der jüdischen Welt Jesu war das Gesetz des Mose der anerkannte Maßstab für gottgefälliges Verhalten. Doch wie stand Jesus zu diesem Gesetz?[13] Er scheint bei seinen ethischen Forderungen über das Gesetz hinauszugehen, andererseits aber für eine recht lockere Auslegung der rituellen Gebote einzutreten. Wie rechtfertigte er das, und wie sah er seine eigene Rolle als ein Mann, der das von Gott gegebene Gesetz so eigenmächtig auslegte?

Matthäus 5,17–20

Matthäus zufolge definierte Jesus seine eigene Rolle gegenüber dem Gesetz so:

> Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen. Amen, das sage ich euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird auch nicht der kleinste Buchstabe [wörtlich: auch nicht ein Jota oder ein kleiner Strich (an einem Buchstaben)] des Gesetzes vergehen, bevor

---

[10] Vgl. Mt 23,23–26/Lk 11,37–42 zum Zehntgebot und die Beschreibung der Berührung eines Aussätzigen durch Jesus in Mt 8,1–4/Mk 1,40–45/Lk 5,12–16.

[11] Siehe die Worte Jesu zu »eurer Überlieferung« in Mt 15,3/Mk 7,9.

[12] In der Qumrangemeinde hingegen wurden ethische und rituelle Strenge miteinander verbunden.

[13] Siehe dazu u.a. Banks, *Jesus and the Law*; Meier, *Law and History*; Moo, »Jesus and the Authority of the Mosaic Law«.

> nicht alles geschehen ist. Wer auch nur eines von den kleinsten Geboten aufhebt und die Menschen entsprechend lehrt, der wird im Himmelreich der Kleinste sein. Wer sie aber hält und halten lehrt, der wird groß sein im Himmelreich. Darum sage ich euch: Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen. (5,17–20)

Jesus scheint hier auf den ersten Blick als ausgesprochen konservativ im Hinblick auf das alttestamentliche Gesetz dargestellt zu werden. Manche Exegeten betrachten die Matthäuspassage als polemische, unhistorische Deutung Jesu, die die christliche Auseinandersetzung um das Gesetz widerspiegele; der Judenchrist Matthäus habe hier bewußt die paulinische Lehre von der Freiheit der Christen vom Gesetz angegriffen.[14]

Darin könnte tatsächlich ein Körnchen Wahrheit stecken; Matthäus könnte sich in seinem Evangelium gegen den Antinomismus mancher paulinischer Gemeinden wenden (was Paulus ja in einigen seiner Briefe selbst tut, z.B. 1 Kor 6,12; vgl. Röm 3,8; 6,1). Es ist aber keineswegs plausibel, Mt 5,17–20 als stark konservative judenchristliche Deutung von Jesu Position gegenüber dem Gesetz anzusehen.[15] Denn abgesehen davon, daß der Matthäusevangelist – obwohl Judenchrist – voll hinter der Heidenmission steht, muß man den scheinbaren Rigorismus dieser Verse (und anderer bei Matthäus, besonders 23,3) gegen Stellen abwägen, an denen Matthäus einen anderen Eindruck vermittelt: In 11,28–30 verspricht Jesus seinen erschöpften Zuhörern eine leichte Last und ein Joch, das nicht drückt, und in 17,24–26 sagt er, seine Jünger seien »Söhne« und brauchten daher die Tempelsteuer nicht zu zahlen (»Also sind die Söhne frei«). Außerdem haben wir gesehen, daß Jesus »Barmherzigkeit« auch bei Matthäus höher wertet als »Opfer« und den Tempel.

Man muß die Worte in Mt 5,17–20 in diesem größeren matthäischen Kontext sehen – und auch im Kontext der Verse, die ihnen unmittelbar folgen und offenbar als Verdeutlichung gedacht sind: In V. 21–48 steht eine Reihe von Gegensatzsprüchen oder Antithesen, in denen ein Gesetz oder eine Tradition aus dem Alten Testament der Lehre Jesu gegenübergestellt wird: »Ihr habt gehört ... Ich aber sage euch ...« In all diesen Fällen scheint die Lehre Jesu weit über den Buchstaben des betreffenden Gesetzes oder seine übliche Deutung hinausgegangen zu sein.

Angesichts dieses Kontextes können wir zu dem Schluß kommen, daß die Worte in Mt 5,17–20 mit einiger Wahrscheinlichkeit herausstreichen sollten, daß die Ethik Jesu weit über der der Schriftgelehrten und Pharisäer stand. Jesus untergräbt keineswegs ethische Maximen – auch wenn ihm das vorgeworfen worden sein mag. Es geht hier überhaupt nicht um die Frage der jüdischen Ritualgebote, sondern darum, daß Jesus nicht gekommen ist, um das Alte Testament »aufzuheben«, sondern um es zu »erfüllen«.

---

[14] Zu 5,19 als gegen Paulus gerichtete Polemik siehe z.B. Manson, *Sayings of Jesus*, 24f. Vgl. auch Davies und Allison, *Matthew*, I, 497.

[15] Siehe France, *Matthew: Evangelist and Teacher*, 186–97.

»Erfüllen« ist – darauf habe ich schon hingewiesen – bei Matthäus ein Schlüsselwort.[16] Jesus ist derjenige, der die Prophezeiungen erfüllt – durch seine Geburt, sein Leben und seinen Tod. Das »Himmelreich« – um in der matthäischen Sprache zu bleiben – ist der Tag der Erfüllung, der Tag, den die Propheten und die Gerechten erwarten. In diesem Kontext wird Jesu Einstellung zum Gesetz verständlich: Er selbst ist gekommen, um »alle Gerechtigkeit zu erfüllen«**, und er ruft seine Jünger dazu auf, sich von ihm in das Leben der Erfüllung hineinnehmen zu lassen – indem sie ein Leben führen, das dem Gottesreich angemessen ist, in dem Gottes Wille »wie im Himmel, so auf der Erde« geschieht. Sie sollen besser als die Schriftgelehrten und die Pharisäer sein und wie ihr »himmlischer Vater« leben.

Parallelen zu Matthäus 5,17–20

Stil und Schwerpunktsetzung von Mt 5,17–20 sind zweifellos typisch matthäisch, doch Matthäus war wohl nicht der einzige Evangelist, der Jesus diese Einstellung zum Gesetz zuschrieb – Lukas könnte nämlich zumindest Teile der Passage gekannt haben.

Lk 16,16–18 lautet folgendermaßen:

> Bis zu Johannes hatte man nur das Gesetz und die Propheten. Seitdem wird das Evangelium vom Reich Gottes verkündet, und alle drängen sich danach, hineinzukommen. Aber eher werden Himmel und Erde vergehen, als daß auch nur der kleinste Buchstabe [wörtlich: nur ein kleiner Strich (an einem Buchstaben)] im Gesetz wegfällt. Wer seine Frau aus der Ehe entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch; auch wer eine Frau heiratet, die von ihrem Mann aus der Ehe entlassen worden ist, begeht Ehebruch.

Diese Stelle weist interessante Übereinstimmungen mit Mt 5 auf:

Lukas	**Matthäus**
Ein Wort über die Dauer des Gesetzes und der Propheten und das Kommen des Gottesreichs	Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben
Es wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes wegfallen	Es wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen
Ein Wort über die Ehescheidung, durch das der angeführte Grundsatz verdeutlicht wird	Beispiele zur Verdeutlichung (5,21–48), zu denen auch die Ehescheidung gehört (V. 32)

Die Frage, in welcher Beziehung diese beiden Stellen zueinander stehen, ist nicht leicht zu beantworten. Doch die Ähnlichkeit fällt sofort ins Auge,[17] und Lukas

---

16 Zu den möglichen Bedeutungen siehe Davies und Allison, *Matthew*, I, 485f. Meiner Ansicht nach bringt die Sendung Jesu für Matthäus das gesamte Alte Testament zu seiner eschatologischen »Fülle« – sie erfüllt Gottes Heilsplan, bringt das Gottesreich und die Erneuerung der Schöpfung. Zu den Ritualgeboten s.u.

17 So sind die Worte zur Scheidung in Lk 16,18 und Mt 5,32 formal sehr ähnlich. Siehe auch meinen Exkurs zu diesen Worten.

bezeugt zumindest eines der Schlüsselworte bei Matthäus, nämlich das zum kleinsten Buchstaben des Gesetzes.[18] Sehr wahrscheinlich kannte er auch das Wort, das in Mt 5,17 belegt ist; darauf deutet außer Lk 16,16[19] auch Lk 24,44 hin, wo der auferstandene Jesus zu seinen Jüngern sagt: »Das sind die Worte, die ich zu euch gesagt habe, als ich noch bei euch war: Alles muß in Erfüllung gehen, was im Gesetz des Mose, bei den Propheten und in den Psalmen über mich gesagt ist.« Hier zitiert der auferstandene Jesus seine eigene frühere Lehre (»die ich zu euch gesagt habe, als ich noch bei euch war«); die Lukasstelle ist also eine indirekte Bestätigung dafür, daß es ein Wort wie Mt 5,17 gab.

Die angeführten Lukasstellen deuten darauf hin, daß Mt 5,17–20 nicht rein matthäisch ist, sondern im wesentlichen »Q«-Material sein oder aus einer anderen Tradition stammen dürfte. Das Ethikverständnis, das ich für Mt 5,17–20 und für Matthäus allgemein herausgearbeitet habe, steht außerdem im Einklang mit anderen Aspekten der Lehre Jesu, die ich bereits analysiert habe: Die Erfüllung ist das grundlegende Thema der jesuanischen Reich-Gottes-Verkündigung; es paßt also sehr gut ins Bild, daß Jesus seine Einstellung zum Gesetz über die Erfüllung definierte. Und seine Auffassung vom Gottesreich als Sieg über das Böse und als Wiederherstellung des Volkes und der Welt Gottes mußte ja fast zwangsläufig eine ethische Erneuerung nach sich ziehen.

Die Schöpfung und der neue Bund

Bei Jesu ethischer Vision scheint es um eine Rückkehr zur Vollkommenheit der Schöpfung gegangen zu sein. So führt Jesus seine Zuhörer im Zusammenhang mit der Scheidung noch hinter das Gesetz des Mose (das die menschliche Hartherzigkeit berücksichtigte) zurück, nämlich bis zur Schöpfung. Seine Lehre zum Schwören in der Bergpredigt (Mt 5,33–37), wo er seine Zuhörer ebenfalls auf etwas verweist, das grundlegender ist als das Gesetz, könnte auf dem gleichen Prinzip beruhen, und es könnte sich auch in seiner Lehre von der Reinheit und Unreinheit (Mt 15/Mk 7) widerspiegeln. Möglicherweise wollte Jesus mit den Worten »Nicht das, was durch den Mund in den Menschen hineinkommt, macht ihn unrein ...« (Mt 15,11) lediglich Prioritäten setzen, doch sie könnten auch seine Auffassung zum Ausdruck bringen, daß grundsätzlich alle Speisen, die Gott geschaffen hat, rein sind. Im Hinblick auf den Sabbat verwies Jesus Markus zufolge ebenfalls auf die Schöpfung – genauer gesagt, auf die Erschaffung des Sabbats für die Menschheit –, als er sein Verhalten verteidigte (Mk 2,27).[20]

Ich habe auch schon gezeigt, daß Jesus seine Sendung vom neuen Bund von Jer 31,31–34 her verstand.[21] An jener wichtigen Stelle heißt es, über dem geschrie-

---

18 Natürlich könnte Lukas sich hier auf Matthäus stützen. Es gibt jedoch Grund zu der Annahme, daß er eine von Matthäus unabhängige Quelle verwendete, vor allem in 16,18 (s.u. den Exkurs zur Scheidung).

19 Eine viel engere Parallele zu Lk 16,16 ist Mt 11,12f.

20 In Mt 19,28 spricht Jesus von der »Erneuerung«, »Neuerschaffung« oder »Neuschöpfung« des kommenden Gottesreichs.

21 S.o., Kap. 2f.

benen Gesetz stehe das Gesetz, das auf die Herzen geschrieben werde. Diese und ähnliche Stellen aus dem Alten Testament könnten die Grundlage dafür sein, daß Jesus die Gerechtigkeit des Herzens so betonte, und sie könnten auch erklären, daß Jesus Matthäus zufolge sagen konnte, sein anscheinend unmögliches Joch drücke nicht und seine Last sei leicht (11,30). Zu Jesu Lehre vom Geist steht in den synoptischen Evangelien nicht viel, wohl aber bei Johannes. Die Synoptiker dürften jedoch die gleiche Auffassung von der geistlichen Macht des Gottesreichs vorausgesetzt haben – als etwas, das sich in Jesus manifestiert hatte und das nun auch den im Geist Armen und denen, die nach der göttlichen Gerechtigkeit hungerten und dürsteten, zugänglich war (siehe Mt 10,20; Mk 13,11; Lk 12,12; Mt 12,28; Mt 12,32/Mk 3,29/ Lk 12,10; Lk 4,18; 11,13).

Die Ritualgebote

Wie passen nun die Ritualgebote in diesen Denkrahmen? Sowohl die Rückkehr zur Schöpfung (und damit vor das Gesetz) als auch die jeremianische Vision vom neuen Bund könnten das geschriebene Gesetz in eine Randposition abdrängen, ohne jedoch seine Wahrheit oder Gültigkeit zu zerstören. Ich habe schon gezeigt, daß Jesus seine eigene Sendung in Form eines Ritualopfers deutete und im Zusammenhang damit auch die Zerstörung und Erneuerung des Jerusalemer Tempels erwartete. Möglicherweise betrachtete er die Ritualgebote als Gabe für eine begrenzte Zeit, die durch das an seinen eigenen Opfertod gebundene Kommen des eschatologischen Reichs gleichzeitig erfüllt und überflüssig gemacht werden würde.

Es ist nicht leicht, schlüssig zu beweisen, daß Jesus die Ritualgebote tatsächlich so verstand. Die für ihn typische Verbindung von ethischer Strenge, ritueller Freizügigkeit und Offenheit gegenüber den Sündern wird in diesem Gedankenkontext jedoch verständlich, und in den wichtigen »Q«-Worten in Mt 11,12f./Lk 16,16 heißt es, das Gesetz und die Propheten seien *bis* zur Zeit Johannes des Täufers gültig. Beide Stellen erwecken den Eindruck, daß die Zeit des Gesetzes und der Propheten der Zeit des Gottesreichs Platz mache. Jesus könnte der Auffassung gewesen sein, daß die Propheten und das Gesetz in der neuen Weltzeit des Gottesreichs nicht mehr notwendig waren, weil die Erfüllung gekommen war;[22] die durch verschiedene Gebote (z.B. das Ehescheidungsverbot, das Verbot des Schwörens und rituelle Gebote, einschließlich der Reinheitsgebote) repräsentierte Interimsethik wurde abgelöst. Die ethischen Normen des Gesetzes blieben jedoch erhalten und wurden durch die Erneuerung der Schöpfung und die Vollkommenheit des Gottesreichs noch gestärkt.

Die Vollmacht Jesu

Eine für Jesus charakteristische Wendung scheint »Amen, das sage ich euch« gewesen zu sein. Sie ist in allen griechischen Evangelien belegt, und zwar unter Beibehaltung des hebräischen und aramäischen Wortes »amen« (z.B. Mt 18,3; Mk 13,30; Lk 12,37;

---

22 Zu der Vorstellung, daß »prophetisches Reden« in der neuen Zeit überflüssig werde, vgl. 1 Kor 13,8–10.

Joh 3,3),[23] das »wahrlich« oder »gewiß« bedeutet; wenn Jesus es wichtigen Worten voranstellte, scheint er mit bewußter Vollmacht gesprochen zu haben.[24] Die Evangelisten vermerken übereinstimmend, daß Jesu Zuhörer von seiner Lehre »sehr betroffen« gewesen seien – »denn er lehrte sie wie einer, der (göttliche) Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten« (Mt 7,28f.).

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß Jesu Lehre und Verhalten einerseits besonders streng waren (beispielsweise im Hinblick auf die Scheidung), andererseits jedoch ungewöhnlich liberal (beispielsweise im Hinblick auf den Sabbat, das Berühren von Aussätzigen und Toten und den Umgang mit Sündern). Jesus kritisierte die Traditionen seiner frommen Zeitgenossen (zum Beispiel der Pharisäer) und – was noch erstaunlicher anmutet – setzte der Lehre des Mose, die dieser doch von Gott empfangen hatte, seine eigene Lehre entgegen. Er war offenbar davon überzeugt, daß Gott ihm Vollmacht zur Auslegung seines Willens gegeben hatte, so daß er die Einstellung seiner Zeitgenossen – unter anderem zum Sabbat und zur Scheidung – tadeln konnte, indem er Gottes Willen und Schöpfungsplan erklärte; er konnte außerdem durch ein Gleichnis zu verstehen geben, daß sein Wort am Tag des Gerichts entscheidendes Gewicht haben würde (Mt 7,24–27/Lk 6,47–49).

Jesu Bewußtsein von seiner besonderen geistlichen Vollmacht muß darin begründet gewesen sein, daß er seine eigene Rolle im eschatologischen Reich erkannt hatte; dazu dürften Stellen wie Jes 11 (mit den Worten vom Baumstumpf und dem Reis/jungen Trieb, auf dem sich der Geist des Herrn niederlassen wird – der Geist der Weisheit und der Einsicht, des Rates und der Stärke) beigetragen haben. Jesus kündigte durch seine Worte und Taten das Kommen einer neuen Gesellschaft und einer neuen Ordnung an, die auf seine eigene Lehre und Person gegründet sein würden.[25]

Das christliche Leben bei Paulus

Die paulinische Ethik läßt sich in vier Worten zusammenfassen: Gesetz, Geist, Liebe und Jesus. Für Paulus war das Gesetz, das Mose von Gott empfangen hatte, echter Ausdruck von Gottes Willen; es war jedoch zumindest für die Christen vom Kommen des Geistes abgelöst worden, der in den Glaubenden Liebe weckte, und zwar in Übereinstimmung mit der Lehre und dem Leben Jesu.

---

23 Im Johannesevangelium wird das doppelte »Amen, amen« benutzt.

24 Siehe Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 43f.; Witherington, *Christology*, 186–89.

25 Siehe auch Mt 12,6, wo Jesus sich über den Tempel stellt. Zur Vollmacht Jesu siehe Witherington, *Christology*, 59–71. Borg, *Conflict, Holiness and Politics*, 73–199, weist mit Recht darauf hin, daß Jesus statt der ausgrenzenden Heiligkeit vieler seiner Zeitgenossen eine inkludierende, auf der Liebe basierende Ethik darbot. Das war viel mehr als eine alternative Sichtweise, denn darin spiegelte sich die Überzeugung Jesu wider, daß die neue Weltzeit gekommen war.

Das Gesetz

Paulus ...

Die paulinische Gesetzeslehre ist sehr vielschichtig.[26] Für die Vielfalt der Vorstellungen, die Paulus in seinen Briefen präsentiert, sind die verschiedensten Erklärungen vorgebracht worden; manche Forscher finden Paulus einfach widersprüchlich, andere wollen eine Entwicklung vom »frühen Paulus« des Galaterbriefs zum »späten Paulus« des Römerbriefs ausmachen. Die scheinbar widersprüchlichen Vorstellungen kommen jedoch jeweils innerhalb der einzelnen Briefe vor. So schreibt Paulus in Röm 3,31, das christliche Evangelium bedeute die Aufrichtung des Gesetzes, in Röm 7,4–6 jedoch, die Christen seien »tot für das Gesetz« und von ihm »frei geworden«. In 1 Kor 6,12 kann Paulus die korinthische Parole »Alles ist mir erlaubt« akzeptieren, doch schon in 1 Kor 7,19 empfiehlt er, »die Gebote Gottes zu halten«.

Widerspricht Paulus sich in seinen Briefen tatsächlich selbst, oder weisen seine Gedanken doch innere Stimmigkeit auf? Es wäre ja verständlich, wenn er sich in Widersprüche verwickelt hätte: Das jüdische Denken zum Gesetz und zu seinem Platz im messianischen Zeitalter war sehr kompliziert, und es bereitete der christlichen Kirche ausgesprochen große Schwierigkeiten, zu entscheiden, ob und inwiefern das Gesetz auch nach dem Kommen Jesu gültig blieb. Für die ersten Christen könnte das die am stärksten umstrittene Frage gewesen sein. Die Gedankengänge des Paulus dürften jedoch erheblich stimmiger gewesen sein, als viele seiner Kritiker ihm zugestanden haben.

Auch bei diesem Punkt müssen wir berücksichtigen, daß Paulus sich in seinen Briefen mit bestimmten Problemen beschäftigt. Das Gesetz war für ihn im Zusammenhang mit seiner Heidenmission eine besonders dringliche Frage. Dabei ging es in erster Linie nicht um ethische Erwägungen, sondern um religiöse: Sollte man das jüdische Gesetz, vor allem die Beschneidung und die rituellen Vorschriften des Judentums, auch den bekehrten Heiden auferlegen? Auf den ersten Blick schien es gute Gründe dafür zu geben, und diese Position wurde von vielen Judenchristen vertreten. Paulus selbst war jedoch eindeutig der Auffassung, daß man den Heiden nicht die Last des Gesetzes aufbürden dürfe. Das brachte ihm natürlich viel Kritik ein, und gegen diese Kritik konnte er sich nur wehren, indem er seine Einstellung zum Gesetz definierte.

Obwohl es sich also ursprünglich um eine Frage des Rituals handelte, spielten bald auch ethische Überlegungen hinein, denn das Gesetz war ja nicht nur eine religiöse Lebensregel, sondern auch eine ethische Regel. Die Paulusgegner waren überzeugt, wenn man das Gesetz untergrabe, untergrabe man auch die Ethik. Daher mußte Paulus erklären, wie seine ethischen Grundsätze im Hinblick auf das Gesetz aussahen, und klarstellen, daß er mit seinem Evangelium keineswegs zu unethischem

---

[26] Die Literatur zum Thema »Paulus und das Gesetz« ist sehr umfangreich. Ausgezeichnete Zusammenfassungen der jüngeren Diskussion bieten Westerholm, *Israel's Law*, und Moo, »Paul and the Law«. Siehe auch Thielman, *Paul and the Law*.

Verhalten aufrief.[27] Die scheinbar widersprüchlichen paulinischen Aussagen zum Gesetz spiegeln zum Teil diesen Kontext wider: Paulus will nicht nur bekräftigen, daß die Heiden vom Gesetz frei sind, sondern gleichzeitig den ethischen Charakter seines Evangeliums herausstreichen.

Wenn wir die paulinische Einstellung zum Gesetz verstehen wollen, müssen wir neben dem Missionskontext auch die persönliche Geschichte von Paulus berücksichtigen. Er war ein orthodoxer Jude gewesen, der an das von Gott gegebene Gesetz glaubte, eifrig darauf bedacht war, es hochzuhalten,[28] und »Gerechtigkeit« durch das Gesetz definierte. Diese unbedingte Gesetzestreue hatte jedoch dazu geführt, daß er Jesus ablehnte und seine Anhänger verfolgte. Auf der Straße nach Damaskus hatte er dann entdeckt, daß er, der gesetzestreue Pharisäer, sich gegen Gott gestellt hatte; er hatte erkannt, daß das Heil nicht im Gesetz lag, sondern in dem Christus, der ihm erschien. Bei seiner Bekehrung hatte er selbst das Versagen des Gesetzes erfahren, und diese persönliche Erfahrung mußte natürlich in seine Gedanken zum Gesetz einfließen.

Angesichts dieser Vorgeschichte und des Missionskontextes ist die paulinische Gesetzeslehre viel stimmiger, als manchmal behauptet wird: Zunächst einmal sah der Christ Paulus genauso wie der Jude Paulus Gottes Heilsplan in einem alttestamentlichen Denkrahmen; auch Jesus sah er in diesem Kontext. Es war daher unvermeidlich – oder doch zumindest fast unvermeidlich –, daß er das Gesetz, das Gott Mose gegeben hatte, weiterhin als Ausdruck von Gottes Willen betrachtete – als etwas Heiliges, Gutes und sogar Herrliches (Röm 7,12; 2 Kor 3).

Zweitens hatte Paulus jedoch selbst das »Versagen« des Gesetzes erlebt. Durch das Gesetz hatte er keineswegs das Leben gefunden, sondern war zum Gegner des Messias geworden. Auch in der Geschichte Israels und in der Einstellung seiner jüdischen Zeitgenossen (nicht zuletzt, weil sie nicht an Jesus glaubten und die Heidenmission ablehnten) sah er Beweise für das Versagen des Gesetzes. Das konnte er zwar nicht dem von Gott gegebenen Gesetz als solchem anlasten, doch er war der Auffassung, daß die Sünde das Gesetz an sich gerissen habe, das damit ihr Verbündeter geworden sei und zum Tod führe.

In Röm 7 verdeutlicht Paulus das sehr anschaulich: »[Ich] mußte erfahren, daß dieses Gebot, das zum Leben führen sollte, den Tod bringt.« (V. 10) Es sagte, ich solle nicht begehren, doch dann benutzte die Sünde dieses Gebot und bewirkte »in mir« alle Begierde.[29] Das Gesetz zeigt mir, was gut ist, doch ich kann nicht entsprechend handeln, und so tue ich schließlich paradoxerweise das Gegenteil.

Obwohl man diese Wirkung nicht dem von Gott gegebenen Gesetz anlasten

---

27 Siehe die Besprechung des Galaterbriefs von John Barclay in *Obeying the Truth*.

28 Mit seinem eifrigen Eintreten für das Gesetz und den Tempel angesichts schwieriger äußerer Bedingungen setzte Paulus eine alte jüdische Tradition fort. Siehe z.B. 1 Makk 2,27.

29 Der eindrucksvolle Gebrauch der ersten Person in Röm 7, wo Paulus vom Gesetz und seiner eigenen Unfähigkeit, es einzuhalten, spricht, könnte (ganz oder teilweise) autobiographisch sein. Paulus könnte damit aber auch besonders eindringlich die menschlichen Erfahrungen allgemein oder die Erfahrungen Israels im besonderen zum Ausdruck bringen wollen.

kann, kann sie nach der paulinischen Theologie auch kein bedauerlicher Zufall sein, den Gott nicht vorausgesehen hätte. Daher kommt Paulus zu dem Schluß, daß das Gesetz des Mose nicht gegeben wurde, um zu Gerechtigkeit und zum Leben zu führen; es sei uns vielmehr gegeben worden, um uns auf die Sünde hinzuweisen und uns zu bewachen, bis das neue Leben und die Befreiung in Christus kommen würden. Paulus benutzt das Bild des Sklaven, der in der hellenistisch-römischen Gesellschaft bis zu ihrer Volljährigkeit für die Kinder der Reichen verantwortlich war: Das Gesetz wurde uns gegeben, um uns bis zum Kommen der Freiheit der Sohnschaft in Christus »in Zucht« zu halten (Gal 3,21–26; Röm 7f.).

Drittens hatte das Erlebnis auf der Straße nach Damaskus für Paulus bedeutet, daß seine eigene Treue zum Gesetz zerschmettert wurde und er statt dessen Christus als Herrn anerkannte. In analoger Weise betrachtet die paulinische Theologie das Kommen Christi als Wendepunkt der Geschichte und als Ende der Ära des mosaischen Gesetzes: »Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen.«** (Gal 4,4f.) Das Kommen Christi und vor allem sein Tod unter dem Fluch des Gesetzes hatten die Befreiung von der alten, niederdrückenden Versklavung und die Freiheit der Gotteskindschaft gebracht. »Freiheit« ist im Galaterbrief ein Schlüsselwort, und im 1. Korintherbrief billigt Paulus – wenn auch mit Einschränkungen – die Parole der Korinther, »Alles ist (mir) erlaubt« (6,12; 10,23). Die Christen sind diejenigen, die vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit worden sind (Röm 8,2).

Viertens hat Paulus selbst erfahren, daß diese Freiheit vom Gesetz nicht in ein Vakuum führt, sondern in die Beziehung zu Jesus. Daher wehrt er sich nachdrücklich gegen den Vorwurf, sein Evangelium bedeute ethische Anarchie. Die Befreiung vom alten Leben bringt uns zu Christus und dem Geist. Das Ergebnis ist ein neues Leben, nicht sittliche Schwäche oder Trägheit. Der Christ untersteht nicht mehr dem Gesetz als Herrn, lebt aber durch den Geist in Liebe und »erfüllt« so gerade das, worum es beim Gesetz ging (Röm 8,4; 12,8–10; Gal 5,14). An die Stelle des Dienstes am Buchstaben des Gesetzes tritt der »Dienst des Geistes«. So kommt es – wie Paulus in 2 Kor 3 explizit herausarbeitet – zur Erfüllung von Jer 31: Der neue Bund im Herzen ersetzt das alte, geschriebene Gesetz, das uns nur den Tod gebracht hat. In diesem Kontext erschließt sich dann auch die Logik der paulinischen Worte in Röm 6,14: »Die Sünde soll nicht über euch herrschen; denn ihr steht nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.« In der alten Zeit des Gesetzes herrschte tatsächlich die Sünde, doch in der neuen Zeit des neuen Gnadenbundes ist durch das barmherzige Werk Gottes im Glaubenden das, was vorher unmöglich war, möglich geworden.[30]

Und es ist nicht nur möglich, sondern die den Christen vorgezeichnete Lebensweise, denn sie sind durch den Glauben und die Taufe in diese Gnade gekommen

---

[30] Vgl. Röm 10,4, wo Christus als τέλος des Gesetzes bezeichnet wird. Das Wort kann sowohl »Ende, Beendigung« bedeuten als auch »Ziel« und dürfte hier für Paulus beide Bedeutungen gleichzeitig haben: Die Christen sind vom Gesetz frei, erfüllen es aber dennoch. Siehe beispielsweise Badenas, *Christ the End of the Law*.

– in die eschatologische Gerechtigkeit. Paulus gibt sich nicht der Illusion hin, daß die Christen »automatisch« so leben werden. Er ist sich des Kampfes zwischen dem alten Leben (dem »Fleisch«) und dem neuen Leben des Geistes sehr wohl bewußt, fordert die Christen aber dazu auf, ihrer Berufung und der Annahme »in Christus« entsprechend zu leben.

... und Jesus

In der Jesustradition gibt es nichts, was der vielschichtigen paulinischen Auffassung vom Gesetz entspräche; Jesus scheint das Gesetz aber längst nicht so negativ gesehen zu haben wie Paulus.[31] Den Unterschied beim Gesetzesverständnis der beiden Männer kann man wie folgt zusammenfassen: Paulus fühlt sich nicht durch das Gesetz gebunden und ist der Ansicht, daß es versagt habe; Jesus hingegen tadelt jene, die das Gesetz zwar einhalten, dabei aber heucheln, und tritt für eine Gerechtigkeit ein, die über das Gesetz hinausreicht. Diese unterschiedliche Schwerpunktsetzung war eigentlich auch zu erwarten, da Paulus ja nach der Kreuzigung, nach seiner eigenen Bekehrung[32] und im Kontext der Heidenmission schrieb. Sein Denken wurde durch diese drei Faktoren tiefgreifend beeinflußt.

Andererseits darf man die Unterschiede zwischen Jesus und Paulus im Hinblick auf die Frage des Gesetzes nicht überbewerten. Auch hier muß man berücksichtigen, daß Paulus seine Gesetzeslehre in seinen Briefen im Kontext von Auseinandersetzungen niederschreibt und ihr daher eine gewisse polemische Schärfe verleiht; es gibt Grund zu der Annahme, daß er dem Gesetz tatsächlich gar nicht so negativ gegenüberstand, wie es manchmal den Anschein hat.[33] Außerdem gibt es meiner Ansicht nach auch wichtige Übereinstimmungen zwischen der jesuanischen und der paulinischen Auffassung:

Erstens bezeichnet Jesus das Gesetz zwar nicht im paulinischen Sinn als Verbündeten der Sünde und ethischen Fehlschlag, doch er zeigt sich unzufrieden mit der Gerechtigkeit der Pharisäer. Diese höchste Gerechtigkeit der damaligen Zeit, zu deren eifrigsten Verfechtern natürlich auch der Pharisäer Saulus gehörte, reicht bei weitem nicht aus; Jesus verlangt eine viel höhere Gerechtigkeit, die dem Gottesreich angemessen ist (z.B. Mt 5f., 15, 23; Mk 7, 12; Lk 11,37–54). In den paulinischen Briefen gibt es Parallelen zu Jesu Kritik am Judentum.[34]

Zweitens muß die Tatsache, daß Jesus den Pharisäismus kritisierte, zwar nicht bedeuten, daß seiner Ansicht nach das Gesetz versagt hatte. Die höhere Gerechtigkeit, für die er eintritt, wird aber nicht als etwas dargestellt, das durch strengere Gesetzesobservanz erreicht werden kann, sondern einerseits als etwas für den Menschen Unmögliches (Mt 19,26/Mk 10,27/Lk 18,27), andererseits als etwas, das den

[31] Wilson (»From Jesus to Paul«, 14) gehört zu den zahlreichen Forschern, die von einem ganz erheblichen Unterschied sprechen.

[32] Siehe Schlatter, *Jesus und Paulus*, 24f.

[33] Siehe z.B. Jervell, »Paul in the Acts«.

[34] J. P. Brown, »Synoptic Parallels«, 44, vergleicht Gal 2,17 mit Mt 23,13 und Röm 2,19f. mit Mt 23,26; 15,14; Lk 11,52.

Sündern und den im Geist Armen offensteht – also jenen, die nach den Maßstäben der Pharisäer gerade Gescheiterte sind, jenen, die Jesus einlädt, ihm nachzufolgen (Mt 5,3–6/Lk 6,20f.; Mt 11,28–30 usw.). Die Erklärung für dieses Paradoxon liegt in der Überzeugung Jesu, daß eine neue Weltzeit heraufzieht: Die Zeit des Gesetzes und der Propheten läuft ab und muß der Zeit der Gottesherrschaft und des neuen Bundes Platz machen (Mt 11,12f.; Lk 16,16). Daraus kann man schließen, daß die Zeit des Gesetzes und der Propheten sich nach Ansicht Jesu im Hinblick auf die Gerechtigkeit nicht gerade besonders ausgezeichnet hatte (vgl. Jer 31,32).

Das ergibt natürlich längst noch nicht die paulinische Vorstellung vom Gesetz als einer zeitlich begrenzten, mit der Sünde im Bund stehenden Gabe. Drittens gehen aber die Worte Jesu zur Scheidung, in denen er auf Schöpfungsprinzipien zurückverweist und sagt, bestimmte mosaische Konzessionen im Gesetz seien nur darauf zurückzuführen, daß »ihr so hartherzig seid« (Mt 19,8/Mk 10,5), zumindest in die Richtung der paulinischen Auffassung vom Gesetz und auch von der neuen Schöpfung.

Viertens wird das Gesetz nach der jesuanischen Ethik durch Jesus nicht aufgehoben oder zerstört, sondern »erfüllt« (Mt 5,17; Lk 24,44). Sowohl die Jesustradition als auch Paulus benutzen im Zusammenhang mit der Sendung Jesu und dem Heil, das er bringt, dieses Schlüsselwort. Es fällt auf, daß Paulus – der doch so überaus stark die Freiheit der Christen vom Gesetz betont – an drei verschiedenen Stellen von der »Erfüllung« des Gesetzes in den Christen spricht. Für ihn ist die »Erfüllung« des Gesetzes die Liebe, die durch den Geist im Leben des Glaubenden hervorgerufen wird. Zur paulinischen Betonung der Liebe und des inneren Lebens der Glaubenden gibt es ebenfalls Parallelen in der Lehre Jesu (s.u.).

Fünftens: Jesus spricht im Zusammenhang mit den Ritualgeboten nicht von der Heidenfrage, mit der Paulus sich konfrontiert sah. Er glaubte jedoch, daß die alte Zeit des Gesetzes (wahrscheinlich mitsamt den Unterscheidungen zwischen Reinheit und Unreinheit) sich ihrem Ende zuneigte; in seiner Freizügigkeit gegenüber den Ritualgeboten und in seiner Vision von einem neuen geistlichen Tempel könnte man durchaus eine Bewegung in jene Richtung sehen, die Paulus dann einschlug. Es ist zumindest interessant, daß im Evangelium des Judenchristen Matthäus die recht seltsame Geschichte vom Geldstück im Maul des Fisches steht; die darin zum Ausdruck gebrachte Vorstellung, daß die »Söhne« (im Hinblick auf die Forderungen des Tempels) »frei« seien, die Jünger aber keinen »Anstoß« erregen (den Bruder nicht »zu Fall bringen«) dürften, kommt der paulinischen Position zu Fragen wie dem Essen von »Götzenopferfleisch« sehr nahe (Mt 17,24–27; vgl. Röm 14,13–23; 1 Kor 8).[35]

---

[35] Zum »zu Fall bringen« s.u. – Mohrlang, *Matthew and Paul*, erwähnt die Geschichte vom Geldstück im Maul des Fisches nicht; seiner Ansicht nach steht Matthäus dem Gesetz viel weniger »liberal« gegenüber als Paulus. Mit der Einstellung Jesu befaßt er sich ohnehin nicht. 1 Kor 7,19 gibt einen faszinierenden Einblick in die Auffassung von Paulus: »Es kommt nicht darauf an, beschnitten oder unbeschnitten zu sein, sondern darauf, die Gebote Gottes zu halten.« Das scheint tatsächlich in etwa die Prioritäten, die Jesus setzt – und möglicherweise sogar dessen eigene Ausdrucksweise (vgl. Mt 19,17; 5,18f.; Lk 10,26f.) –, widerzuspiegeln. Zu der paulinischen Betonung der »Freiheit« gibt es in den

Geist und Fleisch

Paulus ...

Dem heiligen Geist, der für Paulus ja überhaupt von ungeheuer großer Bedeutung ist, kommt auch in dessen Ethik eine ganz entscheidende Rolle zu.[36] Für Paulus haben alle, die »in Christus« sind, den Geist Christi; umgekehrt gilt: »Wer den Geist Christi nicht hat, der gehört nicht zu ihm.« (Röm 8,9) Der Geist Gottes – der Geist Jesu – kennzeichnet den Glaubenden als Kind Gottes; in ihm ruft der Glaubende: »Abba, Vater!« (Röm 8,15f.; Gal 4,6) Der Geist »wohnt« im Glaubenden, und dessen Leib ist der »Tempel des Heiligen Geistes« (1 Kor 6,19).

Der Geist wird aber nicht nur individuell erfahren: Die christliche Gemeinschaft, der Leib Christi, ist der Tempel des heiligen Geistes, und der heilige Geist erfüllt den Leib mit korporativem Leben und gibt den Menschen unterschiedliche Gaben zum Wohle aller (1 Kor 3,16; Kap. 12). Die Taufe »auf Christus«, die die Menschen »in den Leib« bringt, ist mit dem Empfang des Geistes und seinem Wirken verbunden (Röm 6,3; 1 Kor 12,13). In 1 Kor 12,13 formuliert Paulus das so: »Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt« (siehe auch 1 Kor 6,11).

Paulus hat, wie wir heute sagen könnten, eine »charismatische« Vorstellung vom Geist. Er ist der alttestamentlichen Tradition verhaftet, nach der der Geist machtvoll und sichtbar über den einzelnen kommt, ihn in prophetische Verzückung versetzt und zu außergewöhnlichen Taten befähigt (z.B. Ri 14,6; 1 Sam 10,10). Das ist jetzt aber keine vorübergehende, auf einige wenige beschränkte Erfahrung mehr, sondern auf alle ausgeweitet, die in Christus sind. In Röm 10,13 spielt Paulus selbst auf die Verheißung in Joël 2,28–32 an, nach der der Geist Gottes allen gegeben wird, die zum Volk Gottes gehören – Alten und Jungen, ja, sogar Knechten und Mägden.[37] Für Paulus und seine Gemeinden ist das Kommen des Geistes gewaltig und wahrnehmbar (Gal 3,2), und seine Gegenwart zeigt sich auf ganz unterschiedliche Weise, zum Beispiel in Wundern, Prophezeiungen und »Zungenrede« (1 Kor 12–14; vgl. 1 Thess 1,5; 5,19f.).

Obwohl Paulus sich innerhalb dieser charismatischen Tradition bewegte, war er mit dem, was die von ihm Bekehrten mit seiner Lehre machten, nicht immer einverstanden. Das galt besonders für die Christen in Korinth, die ihr geistliches Leben von der Ethik abgekoppelt hatten und die Ansicht vertraten: »Alles ist mir erlaubt« – einschließlich eines unsittlichen Lebenswandels (1 Kor 6,12–19). Für Paulus ist der Geist der Geist Jesu, dessen Frucht vor allem anderen Liebe ist und

---

Evangelien keine nennenswerten Parallelen (vgl. aber Lk 17,10–17; Joh 8,31–36; zur Freiheit im frühen Christentum siehe auch Vollenweider, *Freiheit*, 171–77, 399); nach der Ansicht von Jesus bringt sein Wirken jedoch Befreiung (s.o., Kap. 4, zum Passakontext des letzten Mahls und zum Lösegeldwort).

36 Zum Geist bei Paulus und Jesus siehe vor allem Dunn, *Jesus and the Spirit*.

37 Vgl. die »Knechte und Mägde« aus Joël mit den Worten von Paulus in Gal 3,28, daß Sklaven und Freie, Mann und Frau in Christus gleich seien.

der in den Glaubenden wirkt und sie in das Bild Christi verwandelt (Gal 5,22; 2 Kor 3,18).

Paulus stellt den Geist einerseits dem Gesetz und andererseits dem Fleisch gegenüber – dem Gesetz, weil dieses nicht zu Gerechtigkeit geführt hat, sondern nur zu Verdammnis, während der Geist Liebe hervorruft und (paradoxerweise) zur Erfüllung der Ideale des Gesetzes führt; dem Fleisch, weil sich »das Fleisch« im paulinischen Denken meist auf die alte Sündhaftigkeit des Menschen bezieht, von der der Christ erlöst wurde und immer noch erlöst wird.

Christliches Leben ist für Paulus ein Leben nach dem Geist, nicht nach dem Fleisch. Er weiß aber nur allzu genau (nicht zuletzt durch seine Erfahrungen mit den Korinthern!), daß es sich nicht von selbst entwickelt. Daher fordert er seine Leser, die den Geist haben, eindringlich auf, ihm gemäß zu leben; jene, die »in Christus« sind, müssen entsprechend leben! Das ist der im Indikativ gründende Imperativ der paulinischen Ethik: Der Christ soll sein, was er ist – er soll das Leben des Geistes und der Beziehung zu Christus, die er durch die Taufe eingegangen ist, ausleben. In diesem Zusammenhang verweist Paulus auf die Ehe: Mann und Frau sollen ihre »ein Fleisch«-Beziehung ausleben, die zwar bereits besteht, aber in liebende, treue Handlungen umgesetzt werden muß.

Noch tobt ein Konflikt zwischen dem Geist und dem Fleisch, zwischen der alten Zeit und der neuen. Der Christ gehört zur neuen Menschlichkeit Christi, ist aber noch in der gegenwärtigen Welt verhaftet und muß das »Fleisch« erst noch töten. Für Paulus ist der Geist die Erstlingsgabe des neuen Lebens, das eschatologische »Angeld« auf das, was in der Zukunft liegt (Röm 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14). Durch den Geist erfahren wir bereits, was es heißt, Kinder Gottes zu sein, doch diese »Sohnschaft« wird erst in der Zukunft ganz offenbart werden. Durch den Geist kennen wir den Herrn schon, aber noch nicht ganz; die volle Erkenntnis liegt in der Zukunft (1 Kor 13,12).

Die paulinische Betonung der »Erkenntnis« gründet mit ziemlicher Sicherheit im Alten Testament, nicht im Gnostizismus oder im griechischen Denken.[38] Bei der eschatologischen Rettung geht es gerade um die Erkenntnis Gottes und Jesu, und zwar im Sinne einer persönlichen Beziehung. Ich habe ja schon dargelegt, daß Jer 31,31–34 – mit seiner Verheißung eines neuen Bundes, in dem »sie alle, klein und groß, … mich erkennen« werden – für Paulus ein Schlüsseltext ist. Jeremia erklärt, daß der neue Bund anders sein wird als der alte, schriftlich niedergelegte (den Israel gebrochen hat), denn der Herr sagt: »Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz.« Diese Stelle bringt Paulus im wichtigen dritten Kapitel des 2. Korintherbriefs – wo er dem Buchstaben, der tötet, die lebendig machende Freiheit des Geistes gegenüberstellt, die wiederum mit einer verwandelnden Beziehung zu Christus, dem Herrn, in Verbindung gebracht wird – ausdrücklich mit dem Wirken des Geistes in Zusammenhang. Während die Joëlstelle mit ihrer Hervorhebung von Zeichen und Wundern die Schlüsselstelle für die korinthischen Charismatiker

[38] Siehe die Ausführungen zu Phil 3,8 in O'Brien, *Philippians*, 388.

war, war für Paulus Jer 31, wo es um die Beziehung zum Herrn und die innere ethische Verwandlung geht, noch wichtiger. Daß 1 Kor 13 mitten in der paulinischen Besprechung des charismatischen Dienstes in der Gemeinde steht, ist kein Zufall, keine Abschweifung, sondern dabei geht es um den für Paulus wichtigsten Aspekt des Dienstes im Geist.

... und Jesus

Daß Paulus den Geist als so wichtig ansieht, unterscheidet ihn – zumindest nach der Beschreibung der synoptischen Evangelien – deutlich von Jesus. Die Evangelisten liefern selbst eine Erklärung dafür, denn sie berichten (Lukas und Johannes) oder lassen zumindest durchblicken (Matthäus und Markus), daß die Jünger erst nach Jesu Tod mit dem Geist erfüllt wurden. Paulus hingegen schreibt nachpfingstlich[39] und im Licht dieser Erfahrung. Aus der unterschiedlichen Häufigkeit, mit der das Wort »Geist« bei Paulus und den Synoptikern vorkommt, dürfen wir aber nicht einfach schließen, daß Paulus diesen Punkt ganz neu hinzubrachte.

Zunächst einmal gibt es Belege dafür, daß Jesus sich als »Sohn Gottes« sah und überzeugt war, mit dem Geist gesalbt worden zu sein (siehe Lk 4,18 und meine Ausführungen zur Christologie in Kap. 3).[40] Es ist aufschlußreich, daß Paulus den heiligen Geist als »Geist Jesu« und Geist der »Sohnschaft« beschreibt: Seiner Auffassung nach hat der Christ – derjenige, der »auf Christus« getauft worden ist – den Geist Jesu; er hat somit Anteil an seiner Gottessohnschaft (vgl. »Du bist mein geliebter Sohn ...« bei der Taufe in Mk 1,11/Lk 3,22) und ruft Gott als »Abba, Vater!« an.

Außerdem hat das Reich Gottes, das Jesus verkündet und bringt, zweifellos etwas mit geistlicher Macht zu tun. Obwohl es im Zusammenhang mit dem Gottesreich nur wenige direkte Verweise auf den heiligen Geist gibt (z.B. Mt 12,28; Lk 4,18–21), bedeutet das Reich offenbar das Anbrechen einer neuen Wirklichkeit, die sich in machtvollen prophetischen Worten und ebenso machtvollen Wundertaten zeigt. Trotz all der Schwierigkeiten, die Paulus mit den korinthischen Charismatikern hat, zieht er die Bedeutung von Zeichen und Wundern und auch die prophetischen Erfahrungen der Korinther nicht in Zweifel; daß er die Wundertraditionen der Evangelien kannte, habe ich ja schon gezeigt. Nach Jesu Auffassung hat die Macht des Gottesreichs jedoch nicht nur etwas mit Zeichen und Wundern zu tun, sondern zeigt sich auch in sittlicher Gerechtigkeit und Erneuerung. Und Paulus tadelt die Korinther nicht dafür, daß sie Prophezeiungen und Wundern so große Bedeutung zumessen, sondern vielmehr dafür, daß sie die ethischen Dimensionen des Gottesreichs und vor allem die Bedeutung des Kreuzes nicht erkannt haben.[41]

---

39 Vom Pfingsttag selbst berichtet nur Lukas, doch die anderen Evangelisten setzen eine entsprechende Erfahrung voraus.

40 Alle Evangelien sehen Jesus so, nicht zuletzt im Zusammenhang mit seiner Taufe. (Siehe auch unten, Kap. 8.)

41 Siehe vor allem 2 Kor 12, wo Paulus nur widerstrebend von den »Erscheinungen und Offenbarungen« spricht, die der Herr ihm selbst geschenkt hat, und sich lieber seiner »Schwachheit« und des Kreuzes

Obwohl die synoptischen Evangelien darüber nicht viel explizit sagen, kann man ihnen entnehmen, daß aus dem Wirken Jesu die Erwartung einer zukünftigen geistlichen Erneuerung erwuchs. Bei den Synoptikern (und auch bei Johannes) erwartet Johannes der Täufer den, »der mit dem Heiligen Geist tauft«; das wird als Verweis auf Jesus verstanden, doch die Evangelisten machen aus dieser bemerkenswerten Prophezeiung so gut wie nichts, sondern lassen sie praktisch in der Luft hängen.[42] Dem vierten Evangelium zufolge spricht Jesus in den letzten Tagen vor der Kreuzigung hingegen selbst von einer solchen Geisterfahrung, die auf seinen Tod und seine Erhöhung folgen werde. Das wird oft als retrospektive Theologisierung des Johannes abgetan, doch auch bei den Synoptikern finden wir Hinweise auf diese Erwartung, und zwar nicht nur in Form sporadischer Erwähnungen des Geistes (z.B., daß er den Jüngern bei ihrer Mission und in der Verfolgung beistehen werde, Mt 10,20; Mk 13,11; Lk 12,12), sondern auch in der Verwendung des Themas vom neuen Bund beim letzten Mahl und vielleicht auch in der Vision von einem neuen Tempel und einer neuen geistlichen Ordnung, die durch Jesu Tod errichtet würden. Im paulinischen Bewußtsein, in der neuen Ordnung des Geistes zu leben, spiegelt sich tatsächlich ein neuer Kontext wider, doch es steht keineswegs im Widerspruch zu der jesuanischen Vision vom Gottesreich.

Liebe in Gemeinde und Gesellschaft

Paulus ...

Daß der Liebe in der paulinischen Ethik große Bedeutung zukommt, habe ich schon dargelegt. Laut Gal 5 ist sie die Frucht des Geistes, und sie steht auch im Mittelpunkt der Besprechung der Geistesgaben in 1 Kor 12–14. In der Liebe läuft alles zusammen, auch die Forderungen des Gesetzes: »Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt.« (Röm 13,8)

Das Leben in der christlichen Gemeinschaft muß von der Liebe bestimmt werden. Die Gemeinde ist ein »Leib«, dessen Glieder voneinander abhängig sind und zu dem jeder beitragen muß, indem er sich bemüht, andere und die Gemeinde aufzubauen (1 Kor 12–14). Die Glaubenden müssen Christen, die schwach im Glauben sind, annehmen und es vermeiden, bei ihnen Anstoß zu erregen (1 Kor 8–11; Röm 14f.); sie müssen die Bedürfnisse anderer über ihre eigenen Freiheiten und Rechte stellen und in Demut hinter anderen zurückstehen (Phil 2). Das ist die Art von Liebe, die Paulus mit dem »Gesetz Christi« in Gal 6,2 meinen dürfte, wo er die Galater auffordert: »Einer trage des anderen Last ...« (s.u., S. 230–35).

Die Christen sollen aber auch Nichtchristen Liebe entgegenbringen, ja sogar ihren

---

rühmt. In 1 Kor 1, wo Paulus die Forderung nach Zeichen mit den Juden in Verbindung bringt (und damit möglicherweise die Evangelientraditionen widerspiegelt, nach denen Jesus sich weigert, auf Verlangen ein Zeichen zu »geben«, Mt *12,38–42*; *16,1–4*; Mk *8,11*f.; Lk *11,16*; *11,29–32*; siehe auch Kap. 8) und seine eigene Lehre vom Kreuz dagegenstellt, setzt er die gleichen Schwerpunkte.

42 Vgl. Mt 3,11/Mk 1,8/Lk 3,16; Joh 1,33. In 1 Kor 12,13 verwendet Paulus genau die gleiche Phraseologie.

Feinden (Röm 12; Gal 6,10)! Gott hat sie »zu einem Leben in Frieden« berufen, und ihr Verhalten muß untadelig sein (1 Kor 7,15; Röm 13,1–7).

Im Hinblick auf seine Lehre zu den sozialen Beziehungen ist Paulus oft als konservativ betrachtet worden, als jemand, der von den Christen verlangt habe, ein untadeliges Leben im Rahmen des Status quo zu führen, ohne ihn in Frage zu stellen. So schreibt er in 1 Kor 7,20: »Jeder soll in dem Stand bleiben, in dem ihn der Ruf Gottes getroffen hat«, und sein Schlüsselwort im Zusammenhang mit den sozialen Beziehungen ist ὑποτάσσω (z.B. Röm 13,1; 1 Kor 16,16; Eph 5,22; 6,5; Kol 3,18; 3,22): Die Frauen sollen sich ihren Männern »unterordnen«, weil das der Schöpfungsordnung entspricht; die Sklaven sollen ihren irdischen Herren »gehorchen«, die Gemeindemitglieder sollen sich den Gemeindeleitern »unterordnen«, und jeder soll den Trägern der staatlichen Gewalt »den schuldigen Gehorsam« leisten, da alle staatliche Gewalt von Gott stammt.

Paulus als in sozialer Hinsicht konservativ zu charakterisieren, ist aber bestenfalls eine grobe Vereinfachung.[43] Zunächst einmal erwartet er – obwohl er an die Autorität der Führer in Kirche, Staat und Familie glaubt – von jenen, die die Christen führen, daß sie dem Beispiel Christi folgen, ihre Verantwortung mit schrankenloser Liebe wahrnehmen, die auch die Bereitschaft zum Selbstopfer beinhaltet, und sich für jene einsetzen, die ihnen anvertraut sind.[44]

Die paulinische Sozialethik erschöpft sich aber keineswegs im Glauben an die positive Ausübung von Autorität. Die vielzitierte Galaterstelle »Es gibt nicht mehr Juden oder Griechen, nicht Sklaven oder Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ›einer‹ in Christus Jesus«** (3,28) ist durchaus nicht atypisch für die paulinische Theologie. In ihr kommt vielmehr eine Überzeugung zum Ausdruck, die für Paulus – vor allem im Hinblick auf seine Rolle als Heidenmissionar – grundlegend ist: Gott hat in Christus die alten Schranken niedergerissen und einen neuen Tag, eine neue Ordnung und eine neue Freiheit gebracht.[45]

Diese radikale Einstellung dürfte die Lehre des Paulus in den von ihm gegründeten Gemeinden gekennzeichnet und zu manchen der Probleme geführt haben, auf die er scheinbar konservativ reagiert.[46] So gab es in Korinth offenbar Frauen, die die paulinische Lehre von der Gleichheit und Freiheit in Christus ernst genommen

---

[43] Es ist irreführend, ὑποτάσσω mit eher negativ besetzten Wörtern wie »gehorchen« zu übersetzen. Es bedeutet, sich »unterzuordnen«, und zwar im Sinn eines (manchmal durchaus freiwilligen) Sichbeugens vor der Autorität eines anderen.

[44] Das kommt in Eph 5,21–6,4 und Kol 3,18–4,1 explizit zum Ausdruck, implizit aber auch in den unumstrittenen paulinischen Briefen, zum Beispiel dort, wo der Apostel von seiner eigenen Führungsrolle spricht (1 Thess 2,5–12; 5,12–14 usw.). Siehe auch unten zur paulinischen Auffassung vom Dienen.

[45] Vgl. die ähnlichen Feststellungen in Röm 10,12; 1 Kor 12,13; Kol 3,11. In seinem Brief an Philemon spricht Paulus nicht über die Institution der Sklaverei als solche, fordert Philemon aber auf, den entlaufenen Onesimus »nicht mehr als Sklaven« anzusehen, »sondern als weit mehr: als geliebten Bruder« (16).

[46] Die radikale paulinische Lehre dürfte oft falsch ausgelegt worden sein. So verstanden die Korinther »Alles ist (mir) erlaubt« und »Alle Dinge sind rein« falsch, die Thessalonicher seine Lehre, daß das Kommen des Herrn bevorstehe (s.u., Kap. 7).

hatten, vor der Gemeinde beteten und prophetisch redeten und für sich das Recht beanspruchten, das wie die Männer mit unbedecktem Kopf zu tun – ein Problem, mit dem Paulus sich in 1 Kor 11 befaßt.[47] Die gleichen Frauen könnten behauptet haben, daß der Geschlechtstrieb und die Ehe in der neuen Ordnung keinen Platz hätten – mit dieser Frage beschäftigt Paulus sich ja in 1 Kor 7. Er kommt diesen befreiten Christinnen sehr weit entgegen – er gesteht ihnen das Recht zu, zu beten und zu prophezeien, und bestätigt den Wert der Ehelosigkeit; er wendet sich jedoch gegen bestimmte Aspekte ihrer Auslegung, erinnert sie daran, daß die Frau vom Mann stammt und für ihn geschaffen wurde (in Kap. 11) und bekräftigt, daß die Ehelosigkeit nicht für jeden geeignet sei (in Kap. 7).[48]

Die paulinische Lehre zum Staat in Röm 13 könnte auf dem gleichen Hintergrund beruhen: Möglicherweise nahmen die römischen und andere Christen die radikale Überzeugung, in Christus gebe es weder Sklaven noch Freie, sehr ernst und glaubten, daß jene, die zum Reich Gottes gehörten, Cäsar nicht verpflichtet seien. Obwohl Paulus die Gleichheit von Sklave und Herr, Herrscher und Beherrschten akzeptiert, erinnert er die Römer daran, daß auch jenen, die die politische Macht in den Händen halten, in der Gesellschaft eine Rolle als Diener Gottes zukommt.

Die Vermischung radikaler und konservativer Elemente in der paulinischen Sozialethik mag verwirrend aussehen. Man kann im paulinischen Denken aber zumindest drei Dimensionen erkennen:

Erstens glaubte und lehrte Paulus, daß in Christus eine neue Schöpfung gekommen war, und forderte die von ihm Bekehrten auf, das auferweckte Leben Christi zu führen. Diese eschatologische Überzeugung war die Grundlage seines Radikalismus (und auch des Radikalismus anderer).

Zweitens schlossen andere daraus, daß die alte Ordnung, die zur sündhaften Vergangenheit gehörte, überholt sei und daß die Christen im Geist bereits angekommen seien. Die paulinische Eschatologie hat aber auch eine stark ausgeprägte Zukunftsdimension. Paulus glaubte, daß die Christen in der Gegenwart nur eine Teilerfahrung – die »Erstlingsgabe« – des eschatologischen Lebens machen konnten; die ganze Erfahrung lag noch in der Zukunft, war aber sehr nahe. Die Welt und das »Fleisch« waren reale Gegebenheiten, mit denen der Christ noch immer rechnen mußte: Das »Fleisch« mußte getötet werden, die Ehe wurde zur Abwehr der

---

[47] Daß Paulus die Frauen achtet, kommt sowohl in den Erwähnungen von Frauen, die im Dienst der Gemeinde oder Mission stehen (z. B. Röm 16,1–3; 16,6f.; Phil 4,2 usw.), zum Ausdruck als auch in der Situation in Korinth, auf die er reagiert. Zur Einstellung von Jesus und Paulus den Frauen gegenüber siehe Klassen, »Musonius Rufus«.

[48] Diese Analyse der korinthischen Gemeinde werde ich später noch ausführlich besprechen. Klassen, »Musonius Rufus«, 204, hält die schwierige Lehre von 1 Tim 2, daß die Frauen vor der Gemeinde zu schweigen hätten, für eindeutig und bewußt unpaulinisch. Es ist aber nicht ersichtlich, inwiefern die dort zum Ausdruck gebrachten Prinzipien sich gravierend von denen unterscheiden sollten, die Paulus an anderen Stellen – darunter auch 1 Kor 7, 11 und 14 – vorbringt. Auch der Verfasser des Timotheusbriefs beruft sich auf die Schöpfungsgeschichte (allerdings auch auf die Geschichte vom Fall des Menschen); er wendet sich vermutlich auf polemische Weise gegen jene Form der Spiritualität, die die Ehe und Kinder ablehnte und die auch Paulus in 1 Kor 7 tadelt (vgl. 1 Tim 4,3; 2,15).

Unmoral benötigt, der Staat wegen des Bösen in der Gesellschaft. Die Zukunftsdimension seiner Eschatologie bedeutete für Paulus auch, daß einer Revolution gegen die Ordnung der säkularen Gesellschaft keine absolute Priorität zukam, da die gegenwärtige Ordnung ja nur eine vorläufige war und ohnehin bald abgelöst werden würde (1 Kor 7,21–31).

Drittens waren die Ehe und Autorität für Paulus keineswegs nur notwendige Elemente des gegenwärtigen bösen Weltzeitalters, die er eher widerstrebend akzeptierte. Er glaubte an das Gute der Schöpfung Gottes, einschließlich des menschlichen Leibes und der Ehebeziehung: Die Schöpfung war nicht etwas, das bald »ausrangiert« werden würde, sondern sie würde schließlich von Gott erlöst und verwandelt werden (z.B. Röm 8,18–23). Paulus war außerdem überzeugt, daß richtig ausgeübte Autorität auch in der Welt Gottes ihren Platz haben würde: Die Autorität Gottes war seiner Ansicht nach vor allem befreiend und führte zu Harmonie; sie war nicht erniedrigend oder unterdrückerisch (z.B. 1 Kor 15,28).[49]

... und Jesus

In der großen Bedeutung, die Paulus und Jesus der Liebe zumessen, kommen die beiden sich sehr nahe. Jesus betont die Priorität der Liebe sowohl direkt als auch indirekt – direkt zum Beispiel in Mt 22,34–40; Mk 12,28–34; Lk 10,25–28, wo die Gebote, Gott und den Nächsten zu lieben, herausgestrichen werden; Matthäus fügt noch hinzu: »An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten.« Indirekt wird die Schlüsselfunktion der Liebe zum Beispiel in der Bergpredigt durch die sogenannte goldene Regel hervorgehoben: »Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten.« (Mt 7,12/Lk 6,31) Jesus ruft seine Jünger auf, einander zu lieben und zu vergeben.[50] Sie sollen jedoch auch ihre Feinde lieben. Jesus warnt sie davor, andere Jünger zu Fall zu bringen (Mt 18,6–9; Mk 9,42–50; Lk 17,1f.); sie sollen dienen und sich selbst hintansetzen (Mt 20,25–28/Mk 10,42–45; Lk 22,24–27).

Im Hinblick auf die sozialen Beziehungen war Jesus ungewöhnlich radikal. Das paulinische »Es gibt nicht mehr Juden oder Griechen, nicht Sklaven oder Freie, nicht Mann und Frau«** in Gal 3,28 stammt wohl aus der hellenistischen Kirche,[51] doch das Wirken Jesu weist deutliche Parallelen zu der darin zum Ausdruck kommenden Einstellung auf. Es war offenbar typisch für Jesus, daß er sich mit seiner Verkündigung auch an die Frauen wandte (z.B. Lk 10,38–42);[52] er setzte sich auch über andere

---

[49] »Sich (anderen) unterzuordnen« (griechisch ὑποτάσσω) läßt Paulus zufolge eine göttliche Ordnung und göttlichen Frieden entstehen (1 Kor 14,32f.). Siehe die aufschlußreichen Ausführungen von Ellis in *Pauline Theology*, 55–65. Ellis schreibt: »Paulus kann – wie das ganze Neue Testament – Gleichheit im Wert und Verschiedenheit in der Stellung ganz harmonisch vereinbaren; er löst die Probleme der Verschiedenheit auf völlig andere Weise als der moderne Egalitarismus.« Seiner Ansicht nach war Christus sowohl ein Vorbild für die in Unterordnung zum Ausdruck kommende Gleichheit als auch für Führerschaft.

[50] Am deutlichsten bei Johannes, aber nicht nur dort. Siehe dazu auch den zweiten Teil dieses Kapitels.

[51] Gal 3,28 könnte eine frühe Tauformel sein; s.u., S. 255f.

[52] Zur Haltung Jesu den Frauen gegenüber siehe Witherington, *Women in the Ministry of Jesus*. Klassen,

soziale Schranken hinweg (z. B. gegenüber Sündern und den Samaritanern),[53] und »die Armen« lagen ihm besonders am Herzen – er forderte seine Jünger auf, alles aufzugeben und die Reichen vor den mit materiellem Besitz verbundenen Gefahren zu warnen (z. B. Mt 5,3/Lk 6,20; Mt 19,23–30/Mk 10,23–31/Lk 18,24–30). Außerdem rief er seine Anhänger dazu auf, nicht nach Prestige und Status zu streben: Er nannte seine Jünger »diese Kleinen« und hieß die Kinder willkommen, »Denn Menschen wie ihnen gehört das Himmelreich« (z. B. Mt 18,1–6/Mk 9,33–42; Mt 20,20–28/Mk 10,35–45; Mt 23,9–12; Mt 19,13–15/Mk 10,13–16/Lk 18,15–17).

Auch zu den Einschränkungen, die Paulus im Hinblick auf seinen Radikalismus vornimmt, gibt es in der Lehre Jesu Parallelen. Jesus bezeichnet den Mann zwar nicht als »Haupt der Frau«,[54] doch er verweist im Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Männern und Frauen auf die Schöpfungsgeschichte und betrachtet die Schöpfungsordnung als normativ für die Frage der Scheidung. Was die Autorität angeht, so spricht Jesus ganz offen davon, daß die Jünger im Gottesreich und in der Kirche eine Führungs- und Autoritätsposition innehätten; diese Autorität soll allerdings völlig anders ausgeübt werden als die in der säkularen Welt (Mt 19,28/Lk 22,30; Mt 24,45–47/Lk 12,41–44; Mt 25,21–23; Lk 19,17–19). Jesus ist jedoch nicht bereit, die Zahlung von Steuern an Cäsar zu verbieten, und räumt auch diesem bestimmte Rechte ein (»So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört ...«; Mt 22,15–22/Mk 12,13–17/Lk 20,20–26).[55] Zu den nachdrücklichen paulinischen Mahnungen, daß die Christen andere nicht »zu Fall bringen« dürfen und »in Frieden« mit ihnen leben sollen, gibt es ebenfalls Entsprechungen in der Lehre Jesu (z. B. Mk 9,42–50; s. u.).

Daß die paulinische Sozialethik bei manchen Punkten nicht so radikal war wie die jesuanische, läßt sich vielleicht am besten am Beispiel des finanziellen Bereichs zeigen. In den paulinischen Schriften ist bis zum 1. Timotheusbrief mit seinen massiven Warnungen an die Reichen – einschließlich wahrscheinlicher Anklänge an die Lehre Jesu zum Sammeln von Schätzen auf der Erde (1 Tim 6,17–19; Mt 6,19–21/Lk 12,33 f.) – nur wenig von Armut und Reichtum die Rede.[56] Möglicherweise lag Paulus dieses Thema nicht besonders am Herzen, worin sich wiederum sein Kon-

---

»Musonius Rufus«, 199, stellt die Haltung Jesu derjenigen gegenüber, die in jüdischen Texten zum Ausdruck kommt, darunter auch Koh 7,25–30; Sir 19,2; 22,3; 42,14).

53 Laut Resch, *Paulinismus*, 102, greift das Bild in Eph 2 – nach dem diejenigen, die einst »in der Ferne« und infolge ihrer Verfehlungen und Sünden tot waren, durch unverdiente Gnade in die Nähe gebracht und Jude und Grieche gleich werden – die Themen des Gleichnisses vom verlorenen Sohn auf (dem jüngeren Sohn entsprächen die Heiden, die tot und weit weg von Gott sind, dem älteren die Juden).

54 Die Exegeten haben natürlich heftig darüber debattiert, welche Bedeutung das Wort »Haupt« bei Paulus im Zusammenhang mit der ehelichen Beziehung zwischen Mann und Frau hat. Meiner Meinung nach kommt man kaum an der Schlußfolgerung vorbei, daß Paulus überzeugt war, der Mann habe in der Familie eine ihm von Gott verliehene Führungsposition.

55 Das Wort Jesu zu Cäsar ist bewußt dunkel gehalten, und die Exegeten streiten noch immer darüber, wie positiv oder negativ es im Hinblick auf Cäsar ist.

56 Den Aufruf in 1 Tim 6,6–10, sich mit »Nahrung und Kleidung« zufrieden zu geben, kann man mit dem Abschnitt der Bergpredigt vergleichen, in dem es heißt, Leben und Leib seien wichtiger als Nahrung und Kleidung (Mt 6,25–34/Lk 12,22–32).

text widerspiegeln könnte: Er arbeitete eben nicht im ländlichen Palästina, sondern in der hellenistisch-römischen Welt und hatte es mit zum Teil recht wohlhabenden Menschen zu tun, deren Häuser als Versammlungsort für die Gemeinden dienten.[57]

Auch diesen Punkt darf man allerdings nicht überbewerten: Ich habe schon darauf hingewiesen, daß Paulus in 1 Kor 13,3 Jesu Lehre von der Veräußerung des Besitzes anklingen lassen könnte, was darauf hindeuten würde, daß er diesen Teil der Lehre Jesu kannte.[58] Noch wichtiger sind in diesem Zusammenhang die Worte des Paulus zu seiner Kollekte für die Heiligen in Jerusalem: Er bringt die Überzeugung zum Ausdruck, daß es unter den Christen neben dem Teilen der geistlichen Güter auch ein materielles »Teilen« (κοινωνία) und sogar Gleichheit (2 Kor 8,13: »einen Ausgleich«) geben müsse (siehe Röm 15,26–29 und 2 Kor 8f., vor allem 8,13); das Teilen der irdischen Güter müsse allerdings in Liebe und freiwillig erfolgen, nicht auf eine »strenge Weisung« hin.[59] Das ist eine sehr radikale Lehre,[60] und die Lebensweise von Paulus deutet darauf hin, daß er sie für sich persönlich durchaus auch in die Praxis umsetzte (s. u., Kap. 8).

---

57 Es ist denkbar, daß in Phil 4,6, Röm 2,5–7 und Kol 3,1f. die »Q«-Traditionen von Mt 6,19–34/Lk 12,22–34 anklingen, denen zufolge man sich nicht um materielle Dinge sorgen dürfe, sondern nach dem Reich Gottes streben und im Himmel, nicht auf der Erde Schätze sammeln solle (Phil 4,6: »Sorgt euch um nichts ...«; Röm 2,5–7: »Weil du aber starrsinnig bist und dein Herz nicht umkehrt, sammelst du Zorn gegen dich für den ›Tag des Zornes‹ ... denen [aber], die beharrlich Gutes tun und Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit erstreben, gibt er ewiges Leben ...«; Kol 3,1f.: »... strebt nach dem, was im Himmel ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt. Richtet euren Sinn auf das Himmlische und nicht auf das Irdische!«; siehe J. P. Brown, »Synoptic Parallels«. Brown vergleicht außerdem Phil 4,6, »... bringt ... eure Bitten ... vor Gott«, mit Mt 7,7f./Lk 11,9f.). Falls Paulus sich bei diesen Stellen tatsächlich auf die angeführten »Q«-Traditionen stützt, so benutzt er sie für allgemeine Aussagen über den Weg zu Gott, nicht für spezifische Aussagen zum materiellen Besitz. Zu den Schatztraditionen siehe Gnanavaram, *Treasure in Heaven*.

58 S. o., S. 75f. Paulus läßt durchblicken, daß es eine der höchsten Geisteswirkungen sei, seinen Besitz den Armen zu geben, betont allerdings in 1 Kor 13, selbst dieses Opfer sei ohne Liebe wertlos. Ich habe ja schon gezeigt, daß die Korinther die Seligpreisungen (einschließlich »Selig, die arm sind vor Gott«) gekannt haben könnten und daß sie das Reich Gottes für sich beanspruchten (1 Kor 4,8; s. o., Kap. 2). Außerdem gibt es möglicherweise Belege dafür, daß Paulus das Bildwort von den zwei Herren kannte, nach dem man nicht Gott und dem Mammon dienen könne; so J. P. Brown, »Synoptic Parallels«, 28f., der Röm 6,14f.; 1 Kor 8,4f.; 10,19–21; 2 Kor 6,14–18; 1 Thess 1,9 anführt.

59 Feine, *Jesus Christus und Paulus*, 293, sieht eine Parallele zwischen »Mangel« und »Überfluß« in 2 Kor 8,13f. und dem Lob Jesu für das Opfer der Witwe (Mk 12,44/Lk 21,4), die im Gegensatz zu den Reichen nicht nur etwas von ihrem »Überfluß« hergegeben, sondern ihren ganzen Lebensunterhalt gegeben habe.

60 Vgl. die Beschreibung der Gütergemeinschaft der Urgemeinde und der Bestrafung eines Betrügers in Apg 4,32–5,6.

Die Stellung der Christologie

Paulus ...

Das Erlebnis von Paulus auf der Straße nach Damaskus war in gewissem Sinn – zumindest, was sein ethisches Denken anbetraf – eine Bekehrung vom Gesetz zu Jesus. Der Christ ist frei vom Gesetz, aber »in Christus«, und Kol 3,17 kann als Zusammenfassung der paulinischen Ethik betrachtet werden: »Alles, was ihr in Worten und Werken tut, geschehe im Namen Jesu, des Herrn.« Die gleiche Maxime wird auch in anderen (unumstritten paulinischen) Versen zum Ausdruck gebracht, zum Beispiel in Röm 13,14: »... ziehet den Herrn Jesus Christus an ...«** und in Gal 6,2, wo das Gesetz des Christen nicht mehr das Gesetz des Mose ist, sondern »das Gesetz Christi« (vgl. 1 Kor 9,21).

Die Wissenschaftler haben ausgiebig darüber diskutiert, was »das Gesetz Christi« bedeutet. Falls man darunter die Lehre Jesu zu verstehen hat – ob nun seine ethische Lehre ganz allgemein oder spezifisch das Liebesgebot –, umfaßt es nur einen Teil der Bedeutung, die Jesus für die paulinische Ethik hat. Paulus verweist zwar tatsächlich auf die Lehre Jesu (das habe ich ja im Zusammenhang mit der Stelle zur Scheidung dargelegt), doch er verweist außerdem auf dessen Beispiel (Röm 15,3; 15,7), seinen Tod und seine Auferstehung, an denen der Glaubende jetzt Anteil hat (Röm 6,4), und auf seine zukünftige Rückkehr im Gericht, bei dem die Christen Rechenschaft ablegen müssen (1 Kor 4,1–5; 1 Thess 5,1–11).

Für Paulus ist Jesus der wichtigste Bezugspunkt. Auch wenn seine ethische Lehre durch das hellenistisch-römische Denken und das Alte Testament beeinflußt wurde, sieht er jetzt alles im Lichte von Jesus – die Christologie bildet das Zentrum seiner Theologie.

... und Jesus

Jesu eigene ethische Lehre hat keinen so expliziten christologischen Kern. Er lehrt jedoch mit großer persönlicher Autorität, in der Überzeugung, daß seine Worte von besonderer Bedeutung sind. Er ruft die Menschen dazu auf, ihm in seinem Leben und seinem Tod »nachzufolgen«; sein Tod ist der größtmögliche Dienst an anderen. Allgemeiner gesagt: Das Reich Gottes ist – in der Gegenwart wie in der Zukunft – aufs engste mit seiner Person verbunden: Die Ethik Jesu ist die Ethik des Gottesreichs, und umgekehrt.

Fazit des theologischen Vergleichs

Die ethische Lehre Jesu und die des Paulus weisen viele Übereinstimmungen auf. Beide tadelten die Gerechtigkeit der »Juden«; beide sprachen von der Erfüllung des Gesetzes und einer höheren Gerechtigkeit; beide betonten die Bedeutung der Liebe und vertraten radikale soziale Ansichten. Andererseits habe ich eine Reihe

von Unterschieden bei der Schwerpunktsetzung herausgearbeitet; so steht Paulus dem Gesetz negativer gegenüber, ist mehr auf den Geist hin orientiert und in seiner Sozialethik möglicherweise gemäßigter. Diese Unterschiede dürften in der unterschiedlichen Situation der beiden Männer begründet sein: Paulus schrieb nach der Kreuzigung und nach Pfingsten in einer überwiegend städtischen, heidenchristlichen Umgebung und war natürlich auch durch sein eigenes Bekehrungserlebnis geprägt worden.

II. Paulus und die Jesustradition

Die paulinische und die jesuanische Ethik haben also viel gemeinsam; die Frage ist nun, ob sie lediglich ähnlich sind oder ob Verbindungen zwischen ihnen nachweisbar sind. In Kapitel 2 habe ich schon gezeigt, daß Paulus in Röm 14,14 (»Ich weiß und bin in dem Herrn Jesus fest überzeugt, daß an sich nichts unrein ist ...«**) wahrscheinlich auf die Lehre Jesu anspielt. Es gibt aber noch viele andere mögliche Berührungspunkte.

Die Ehe[61]

Die Scheidung

Wie ich schon in Kapitel 1 dargelegt habe, gibt es überzeugende Beweise dafür, daß die Auffassung von der Ehe, die Paulus in 1 Kor 7,10f. präsentiert, auf der Lehre Jesu basiert. Dort sagt er zur Scheidung:

> Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen – wenn sie sich aber trennt, so bleibe sie unverheiratet oder versöhne sich wieder mit dem Mann –, und der Mann darf die Frau nicht verstoßen. Den übrigen sage ich, nicht der Herr ...

Paulus macht hier unmißverständlich klar, daß er die Lehre »des Herrn« zitiert.[62] Die Stelle wirkt fast so, als ob er einen Teil seiner Worte – nämlich den zwischen

---

[61] Eine ausführliche Besprechung der paulinischen und jesuanischen Lehre zur Ehe und Scheidung bietet Dungan, *Sayings of Jesus*, 83–131; siehe außerdem mein »Paul's Use«, 7–15.

[62] Laut Richardson, »I Say, Not the Lord«, 70–72, könnte »der Herr« in 1 Kor 7,10 der erhöhte Jesus sein, der durch einen christlichen Propheten spreche. (Vgl. Schmithals' Hypothese in »Paulus«, 147, daß Paulus eine Gemeindetradition zitiere, die er als Wort des erhöhten Jesus betrachte und nicht spezifisch auf den historischen Jesus zurückführe.) An anderen Stellen sagt Paulus jedoch über Traditionen vom irdischen Jesus, sie kämen vom »Herrn« (so 1 Kor 9,14; 11,23), und aufgrund der synoptischen Parallelen zu 1 Kor 7,10f. kann man mit recht großer Sicherheit annehmen, daß er sich hier auf solche Traditionen

»nicht ich, sondern der Herr« und »sage ich, nicht der Herr« – in Anführungszeichen gesetzt hätte![63]

Daß Paulus sich in Vers 10 auf die Lehre Jesu stützt, ist aber nicht nur an seinen »Anführungszeichen« erkennbar, sondern auch an Wortlaut, Form und Inhalt dieses Verses; die synoptische Stelle, an der Jesus auf die Frage der Pharisäer hin von der Scheidung spricht (Mt 19,3–12/Mk 10,2–12), weist nämlich auffällige Parallelen dazu auf. Die eindrucksvollste sprachliche Verbindung bildet das paulinische »Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen«, das im Griechischen dem Jesuswort »Was aber Gott verbunden hat, *das darf der Mensch nicht trennen*« sehr ähnlich ist.[64]

Die formale Ähnlichkeit liegt in der Zweigliedrigkeit: Sowohl die jesuanische als auch die paulinische Weisung bestehen aus einer allgemeinen Aussage gegen die Scheidung (zu der auch die ähnlichen Formulierungen über das »nicht trennen« gehören) und einer bei beiden ähnlich konstruierten spezifischeren Aussage zur Scheidung und Wiederheirat. So lautet die allgemeine Aussage Jesu Matthäus und Markus zufolge:

(1) »Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen.«

Dann sagt Jesus (laut Markus auf eine Nachfrage der Jünger hin):

(2) »Wer seine Frau aus der Ehe entläßt und eine andere heiratet, begeht ihr gegenüber Ehebruch.«[65]

Bei Paulus lautet die allgemeine Aussage:

(1) »Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen ...«

Dann folgt auch bei ihm eine Einschränkung:

(2) »... wenn sie sich aber trennt, so bleibe sie unverheiratet ...«[66]

---

bezieht. Furnish, *Jesus According to Paul*, 46, vertritt die Ansicht, daß der Wortlaut in 7,12 – »... sage ich, nicht der Herr ...« – eine bewußte Abweichung des Paulus von der Lehre Jesu anzeigen könnte. Es ist aber unwahrscheinlich, daß Paulus zunächst der Lehre des Herrn Autorität zugeschrieben und sich dann unmittelbar darauf ausdrücklich gegen sie gestellt haben sollte. Er dürfte eher eine Angelegenheit, zu der er eine Weisung des »Herrn« erhalten hat, von einer anderen absetzen, zu der er keine solche Weisung empfangen hat.

63 »Anführungszeichen« ist nicht ganz zutreffend, da Paulus – wie wir noch sehen werden – nicht wörtlich zitiert. Er fügt diese »Anführungszeichen« gewissermaßen nachträglich ein, mitten in seine eigene Unterweisung (in der ersten Person) der korinthischen Gemeinde; vgl. Richardson und Gooch, »Logia of Jesus in 1 Corinthians«, 44. Daher dürfen wir keinesfalls den Schluß ziehen, daß nur dann ein Zitat vorliegt, wenn Paulus eine Stelle entsprechend kennzeichnet.

64 Griechisch μὴ χωριζέτω in Mt 19,6/Mk 10,9 und μὴ χωρισθῆναι in 1 Kor 7,10.

65 Manche Forscher betrachten diese zweite Aussage als der Urkirche zuzuschreibende Abschwächung des strengen Scheidungsverbots in der ersten. Sie ist jedoch gut bezeugt (in der Logienquelle ebenso wie in der Markustradition: so Mt 5,32/Lk 16,16) und stellt zumindest in der Markusfassung keine wesentliche Lockerung der ersten dar. Außerdem steht sie im Einklang mit der »ein Fleisch«-Auffassung von der Ehe, die in Mt 19,5/Mk 10,6 erläutert wird. Paulus scheint jedenfalls die zweite Aussage als Jesustradition gekannt zu haben.

66 In den synoptischen Evangelien ist (2) als ὃς ἂν + Konjunktiv konstruiert, in 1 Kor 7,11 als ἐάν + Konjunktiv.

Zu dieser sprachlichen und formalen Ähnlichkeit kommt eine starke inhaltliche Übereinstimmung – Jesus und Paulus sprechen sich beide nachdrücklich gegen die Scheidung und vor allem gegen eine Scheidung mit anschließender Wiederheirat aus.[67]

1 Kor 7,10f. ist also ein besonders überzeugender Beweis für einen Rückgriff von Paulus auf die Jesustradition, die wir aus den synoptischen Evangelien kennen. Natürlich gibt es auch Unterschiede – so konzentriert Paulus sich im Zusammenhang mit der Scheidung auf die Frauen, was darin begründet sein dürfte, daß diejenigen, die in Korinth für Ehelosigkeit und sogar für die Scheidung als Teil der christlichen Heiligkeit eintraten, Frauen waren.[68] Doch er bezeugt die synoptische Tradition und wirft ein interessantes Licht auf das Problem, vor das diese Texte und ihre Varianten die Exegese stellen.[69]

Ein Fleisch

1 Kor 7,10 beweist, daß Paulus mehrere der Jesusworte kennt, die in Mt 19/Mk 10 überliefert sind: Er kennt das allgemeine Trennungsverbot und die spezielle Weisung zur Scheidung und Wiederheirat. In den synoptischen Evangelien geht diesen Wor-

---

67 Bei Matthäus stehen natürlich noch die berühmten Worte »obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt« (5,32; 19,9); diese »Unzuchtsklausel« ist geradezu endlos diskutiert worden und oft als matthäische Zufügung zur ursprünglich uneingeschränkten Forderung Jesu betrachtet worden; zum Beweis dafür kann man sogar Paulus heranziehen. Es spricht jedoch einiges dafür, daß Matthäus die Strenge der Forderung nicht wesentlich abschwächt: Viele Wissenschaftler sind der Auffassung, daß der bei Matthäus stehende Zusatz in besonderen Situationen (z.B. bei Ehen, die nach fragwürdigen heidnischen Regeln geschlossen worden waren) eine Scheidung erlauben sollte; andere haben – und das ist überzeugender – ausgeführt, dieser Zusatz erlaube in Fällen unmoralischen Verhaltens zwar die Scheidung, jedoch keine erneute Eheschließung; dann käme Matthäus Paulus hier ganz nahe, indem er zwar zugestände, daß in manchen Fällen eine Trennung erforderlich sei, die Wiederheirat aber ablehnte. (Siehe Heth und Wenham, *Jesus and Divorce*.)
Außerdem stellt sich die Frage, ob Paulus die ursprüngliche Strenge der Forderung Jesu abmildert, indem er in manchen Fällen – zum Beispiel für Bekehrte, deren Partner kein Christ ist (1 Kor 7,12–16) – Scheidung und Wiederheirat erlaubt. Offensichtlich läßt er unter diesen Umständen die Trennung zu, doch er schreibt nirgendwo, daß eine Wiederheirat erlaubt sei, und man kann kaum anführen, er gehe in einem Kapitel, in dem er für manche Christen die Ehelosigkeit empfiehlt, davon aus, daß die Betreffenden wieder heiraten würden (vgl. auch Röm 7,1f.). Manchen der Wissenschaftler – darunter zum Beispiel Dungan, *Sayings of Jesus*, 82 –, die die Auffassung vertreten, Paulus schränke die Weisung Jesu ein, ist entgangen, daß es in der Jesustradition eine Parallele zu dem paulinischen »wenn sie sich aber trennt« gibt; daher nahmen sie an, daß Paulus mit diesen Worten eine wesentliche Lockerung des von Jesus vertretenen absoluten Scheidungsverbots einleiten wolle. (S. o., Anm. 65.)

68 So M. Y. Macdonald, »Women Holy«, besonders 170f. Siehe auch unten, Anm. 72.

69 Siehe dazu unten, Exkurs 1. Zu der Frage, ob Paulus die Lehre Jesu zur Scheidung in 1 Kor 7 abwandelt oder sich von ihr entfernt, s.u., Kap. 9. Neirynck, »The Sayings of Jesus in 1 Corinthians«, beschäftigt sich ebenfalls mit diesen Problemen. Er nimmt das Argument der Ähnlichkeit von 1 Kor 7,10 mit Mk 10,9 und 10,11 (das auch H. Merklein, *Die Gottesherrschaft*, 280f., vorbringt) zwar zur Kenntnis, weist es aber vorschnell zurück – nicht zuletzt, weil er die Verbindung von Mk 10,9 mit 10,11 als markinische Redaktion betrachtet, was aber durchaus nicht bewiesen ist (s.o., Anm. 65).

ten der Hinweis Jesu auf die »ein Fleisch«-Stelle in der Genesis voraus, in der sie theologisch begründet sind: Ehescheidung und Wiederheirat werden ausgeschlossen, weil Mann und Frau durch die Ehe »ein Fleisch« werden. Wie wir gesehen haben, benutzt Paulus diesen Genesistext als Grundlage seiner Lehre zur Sexualität und Ehe, und zwar sogar im unmittelbar vorhergehenden Kapitel des 1. Korintherbriefes, in 6,16, und implizit wahrscheinlich auch in 7,3f., wo er von den mit der Ehe verbundenen sexuellen Pflichten spricht. Angesichts dieses Textbefundes ist anzunehmen, daß Paulus in 1 Kor 6f. nicht nur dort, wo er seine »Anführungszeichen« setzt (7,10; 7,12), durch die Lehre Jesu beeinflußt wurde.

Ehelosigkeit

Interessanterweise könnte auch die paulinische Auffassung von der Ehelosigkeit als Gnadengabe auf Jesus zurückgehen. Im Matthäusevangelium folgen unmittelbar auf die Lehre Jesu zur Scheidung und zur »ein Fleisch«-Grundlage der Ehe die pessimistischen Worte der Jünger: »Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist, dann ist es nicht gut zu heiraten.« Darauf antwortet Jesus mit seinem rätselhaften »Eunuchenspruch« (Mt 19,11f.):

> Nicht alle können dieses Wort erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist. Denn es ist so: Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig, manche sind von den Menschen dazu gemacht, und manche haben sich selbst dazu gemacht – um des Himmelreiches willen. Wer das erfassen kann, der erfasse es.

Der Spruch scheint zu bedeuten, daß die Ehelosigkeit um des Gottesreichs willen eine würdige Berufung ist, daß diesen Weg aber nicht jeder beschreiten kann, sondern nur diejenigen, denen Gott die entsprechende Gabe verliehen hat. Diese Lehre ähnelt der paulinischen in 1 Kor 7 sehr, wo Paulus zugesteht, daß die Ehelosigkeit eine gute Berufung für den Christen sei (V. 8), vor allem angesichts der eschatologischen Bedrängnis (V. 26, 29; vgl. Jesu Hinweis auf das »Himmelreich«), daß sie aber nur für diejenigen eine Berufung sei, die diese Gnadengabe empfangen hätten (V. 7).

Obwohl die paulinische Lehre der jesuanischen hier so nahe kommt, beruft Paulus sich dabei nicht auf Jesus, und zumindest in einer Hinsicht scheint er seine eigene Meinung zu äußern (V. 25). Das könnte man als Hinweis darauf nehmen, daß er sich nicht auf die matthäische Jesustradition stützt.[70]

---

[70] Diese Ansicht vertritt Witherington, *Women*, 128. Daß der »Eunuchenspruch« nur bei Matthäus steht, könnte man als Anzeichen dafür deuten, daß er nicht authentisch ist, Paulus ihn also nicht benutzt haben kann. Doch Wolff, »Niedrigkeit und Verzicht«, 187, verweist auf »die Übereinstimmung ... mit rabbinischen Äußerungen« und »die schockierend eindrückliche Formulierung«; außerdem sei »der Inhalt des Spruches durch Jesu Verhalten selbst gedeckt; denn nach allem, was wir wissen, hat Jesus ehelos gelebt«. Daraus schließt er: »Insgesamt dürfte also die Annahme eines jesuanischen Ursprungs des Logions gerechtfertigt sein.« Falls der Eunuchenspruch tatsächlich zur Tradition gehörte, läßt sich leicht erklären, daß Markus ihn wegließ: Schon seine Rätselhaftigkeit wäre Grund genug, und wenn er in manchen christlichen Kreisen falsch gedeutet wurde (siehe meine Besprechung), könnte Markus es vorgezogen haben, ihn wegzulassen – wie ja auch anderes Material (z.B. die stark judenchristlichen

Möglicherweise beriefen sich diejenigen Korinther (oder Korintherinnen), die für die Ehelosigkeit eintraten, dabei aber ihrerseits auf die Lehre Jesu und legten den »Eunuchenspruch« so aus, daß die Ehelosigkeit die höchste christliche Berufung sei und daher von allen angestrebt werden müsse. Paulus weist diese Auslegung zurück; Jesus habe ausdrücklich gesagt, daß die Fähigkeit zur Ehelosigkeit nur manchen »gegeben« sei; die Korinther irrten sich und hätten dadurch viele Probleme heraufbeschworen. Falls Paulus 1 Kor 7 tatsächlich vor diesem Hintergrund schrieb, liegt es auf der Hand, daß er sich bei der Frage der Ehelosigkeit nicht einfach auf das Wort des Herrn berufen konnte, da die Korinther sich ja ebenfalls darauf beriefen.[71] Er mußte ihre Deutung vielmehr widerlegen und seine eigene Ansicht zu dem Text als die richtige darstellen. Für diese Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte von 1 Kor 7 sprechen vor allem drei Punkte: erstens die Ähnlichkeit der paulinischen Lehre mit dem, was in Mt 19,11f. steht; zweitens, daß die Lehre zur Ehelosigkeit sowohl in 1 Kor 7 als auch in Mt 19 auf die Lehre zur Scheidung folgt; und drittens, daß Paulus selbst sagt, er stütze sich auf eine Weisung Jesu zur Scheidung (Mt 19). Wenn man die Verhältnisse in Korinth genauer betrachtet, ergeben sich noch andere Argumente, mit denen diese Auffassung sich untermauern läßt.

Maria, Marta und die korinthischen Frauen

Die Situation in Korinth, mit der Paulus sich in 1 Kor 7 auseinandersetzt, sah nach Ansicht mancher Forscher so aus, daß ein Teil der Frauen als Zeichen christlicher Heiligkeit sexuelle Enthaltsamkeit forderte – und zwar sogar von denjenigen, die bereits verheiratet waren. Aus anderen Stellen im 1. Korintherbrief geht hervor, daß die Frauen in der Gemeinde eine große und umstrittene Rolle spielten (siehe besonders 11,1–16). Daß an der Spitze der Bewegung für die Ehelosigkeit Frauen standen, kann man vielleicht auch daraus ablesen, daß Paulus im Zusammenhang mit der Frage der Scheidung zuerst sagt, die Frau solle sich nicht vom Mann trennen (7,10).[72]

Traditionen, die Matthäus bewahrt, und vielleicht die Tradition von Petrus, dem Fels; im letzteren Fall könnte die Auslassung allerdings ebensosehr in den christologischen Prioritäten von Markus begründet sein wie in etwaigen Vorbehalten, die er dem matthäischen Spruch möglicherweise entgegenbrachte).

[71] Das dürfte das beste Gegenargument zu Resch sein, der (*Paulinismus*, 404) die Auffassung vertritt, Paulus kenne in diesem Fall die Jesustradition nicht, denn er sage ja, er habe keine Weisung des Herrn erhalten und gebe lediglich seine eigene Ansicht weiter.

[72] Daß Paulus sagt, Geschiedene dürften nicht wieder heiraten, könnte man als Argument gegen die Auffassung, daß die Korintherinnen sich bei ihrer Ansicht zur Scheidung von asketischen Erwägungen leiten ließen, ins Feld führen. Doch das Hauptthema von 1 Kor 7 ist eindeutig die Auffassung: »Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren« (V. 1, 3 usw.), und die paulinischen Worte zur Wiederheirat sind eher eine Randbemerkung, in der sich der Einfluß der Jesustradition auf Paulus (s.o.) widerspiegeln könnte; außerdem dürfte Paulus klar gewesen sein, daß die Frauen, die eine Scheidung erwogen, dafür ganz verschiedene Motive hatten und daß manche von ihnen früher oder später wieder heiraten wollen würden. Zur führenden Rolle der korinthischen Frauen bei der Auseinandersetzung über die Ehelosigkeit siehe M. Y. Macdonald, »Women Holy«, die auch auf die Worte zu den Witwen und Jungfrauen im zweiten Teil von 1 Kor 7 hinweist und sie mit den Worten zu den Witwen in den Pastoralbriefen vergleicht (z.B. 1 Tim 5,9–16). Siehe auch Wire, *Corinthian Women Prophets*, besonders

Die Frauen könnten verschiedene Argumente für die Ehelosigkeit ins Feld geführt haben: Diejenigen, die mit noch nicht bekehrten Männern verheiratet waren, könnten zum Beispiel befürchtet haben, daß sie ihren christlichen Status vor Gott (ihre »Heiligkeit« in diesem Sinn) und die Stellung ihrer Kinder gefährdeten, wenn sie sich nicht von ihnen trennten; schließlich hatte der Herr doch gesagt: »Zieht ... weg aus ihrer Mitte, und sondert euch ab.« (1 Kor 7,14; 2 Kor 6,14–18)[73]

Die Frauen (und sicherlich auch manche Männer) brachten aber wahrscheinlich noch einen grundlegenderen Einwand gegen sexuelle Beziehungen – ob nun mit Christen oder Nichtchristen – vor. Sie erkannten richtig, daß Christus ein neues Leben im Geist gebracht hatte, und hatten das auch selbst erfahren; in diesem neuen Leben in Christus gab es nicht mehr Mann und Frau (wie Paulus selbst lehrte, Gal 3,28).[74] Diese Doktrin befreite die Frauen in praktischer Hinsicht, da sie die Gemeinde nun durch Gebete und Prophezeiungen führen konnten. Sie bewirkte aber andererseits, daß manche der Frauen Anstoß erregten, indem sie gegen alte Sitten verstießen und zum Beispiel wie die Männer mit unbedecktem Kopf beteten – ein Problem, mit dem Paulus sich in 1 Kor 11 beschäftigt.[75] Manche Frauen scheinen sogar die Schlußfolgerung gezogen zu haben, daß es gar keinen Geschlechtsverkehr mehr geben dürfe. Wenn die neue Zeit gekommen war und es nicht mehr Mann und Frau gab, konnte man daraus doch schließen, daß der Geschlechtsverkehr bei Menschen, in denen der Geist wirkte, unangebracht sei? Zumindest die wahrhaft Heiligen mußten sich also aller sexuellen Aktivitäten enthalten.

Zu dieser Schlußfolgerung könnten die Korintherinnen schon allein durch die paulinische Lehre, daß es »nicht [mehr] Mann und Frau« gebe, gekommen sein.[76] Es ist aber sehr gut möglich, daß sie auch die Lehre Jesu zur Rechtfertigung ihrer Auf-

---

72–90. Wire führt sehr überzeugend aus, daß das in 1 Kor 6 angesprochene Problem, daß nämlich korinthische Männer zu Prostituierten gingen, durch die asketische Einstellung der korinthischen Frauen ausgelöst worden sein könnte.

[73] Man beachte die große Bedeutung, die der Heiligkeit in 1 Kor 7,12–14 zugemessen wird. Auch wenn 2 Kor 6,14–18 eine Einfügung in den 2. Korintherbrief sein sollte (dazu siehe Scott, *Adoption*, 193–219), könnte die Stelle eine traditionelle paulinische Weisung widerspiegeln, die die korinthischen Frauen beeinflußt haben könnte.

[74] Siehe auch meinen Exkurs zu der Frage, ob Gal 3,28 ein Tauftext war.

[75] 1 Kor 11 hat sich bekanntlich als ein wahres Minenfeld für die Exegese erwiesen; ich will gar nicht erst versuchen, die zahllosen unterschiedlichen Auffassungen von der Bedeutung dieses Kapitels zu besprechen. Es ist aber möglich, daß die korinthischen Frauen etwas wie das, was Paulus in 2 Kor 3 sagt, akzeptiert hatten: daß die Christen in der Freiheit des Geistes mit unbedecktem Kopf beten, die Herrlichkeit des Herrn erblicken und in sein Bild verwandelt würden. Sie könnten das auf ihre eigene Situation angewandt und dadurch Anstoß erregt und Empörung hervorgerufen haben. In 1 Kor 11 (wo er die Vorstellungen vom Bild, der Herrlichkeit usw. aufgreift) bestätigt Paulus das Recht der Frauen, zu beten und prophetisch zu reden, sowie die Gleichheit von Mann und Frau, sagt aber, die Unterschiede zwischen den Geschlechtern seien Teil der göttlichen Schöpfungsordnung und müßten weiter respektiert werden. Sein Geistverständnis ist schöpfungsbestätigend, nicht schöpfungsablösend; an anderen Stellen im 1. Korintherbrief verweist er erneut auf die Bedeutung des Leibes – als Antwort auf die Schlußfolgerung der Korinther, daß der Leib jetzt unwichtig geworden sei (so Kap. 6 zur Prostitution und Kap. 15 zur Auferweckung).

[76] Auf diese Möglichkeit weist Merklein, *Studien*, 324f., hin.

fassung heranzogen. Hatte Jesus denn nicht gelehrt, daß das Reich Gottes Vorrang vor der Familie habe, hatte er nicht sogar vom »Haß« auf die eigene Familie gesprochen (z.B. Mt 12,46–50/Mk 3,31–35/Lk 8,19–21; Lk 11,27; Mt 19,29/Mk 10,23/Lk 18,29f.; Mt 10,37/Lk 14,26, wo Lukas wahrscheinlich das aramäische »hassen« bewahrt hat)?[77] Hatte er nicht gelehrt, daß es in der neuen Zeit des Gottesreichs keine Ehe geben würde (Mt 22,30/Mk 12,25/Lk 20,35f.),[78] und war diese Zeit durch den heiligen Geist nicht schon gekommen – wie manche in Korinth glaubten?[79]

Die korinthischen Frauen könnten sich auf die Erzählung von Maria und Marta in Lk 10,38–42 berufen haben, in der Jesus Maria dafür lobt, daß sie zu seinen Füßen sitzt und seinen Worten zuhört, und zu der auf ihre Pflichten als Gastgeberin bedachten Marta sagt: »Marta, Marta, du machst dir viele Sorgen und Mühen. Aber nur eines ist notwendig. Maria hat das Bessere gewählt, das soll ihr nicht genommen werden.«

Interessanterweise erinnert die recht ungewöhnliche Sprache, die Paulus in 1 Kor 7,32–35 benutzt, zum Teil an diese Lukaserzählung. So sagt Paulus im Zusammenhang mit Ehe und Ehelosigkeit erstens, er wünsche sich, daß die Korinther sich keine »*Sorgen machten*«*; zweitens sagt er, die Christen sollten »dem Herrn *ergeben*«* sein, und drittens soll diese Ergebung »*ungestört*« sein. In diesen drei Punkten stimmt 1 Kor 7,32–35 eng mit der Lukaserzählung überein: Erstens *machte* Marta sich viele *Sorgen*.[80] Zweitens ist die etymologische Bedeutung des paulinischen Wortes, das mit »ergeben« übersetzt wird,[81] »wohl dabeisitzend«. Die Etymologie

---

77 Siehe Balch, »Backgrounds of I Cor. vii«, 356f.; D. R. MacDonald, *There is No Male and Female*, 70f. Balch zufolge hatten die Korinther sich auf die hellenistisch-jüdische Tradition von der Gottesschau des Mose (Ex 34) berufen, nach der zur Selbstreinigung des Mose auch sexuelle Enthaltsamkeit gehörte. Er verweist darauf, daß Paulus auch in 2 Kor 3 auf Ex 34 zurückgreift.

78 Siehe auch Hurd, »Jesus Whom Paul Preaches«, 87. Die lukanische Fassung des Jesuswortes (»Die aber, die Gott für würdig hält, an jener Welt und an der Auferstehung von den Toten teilzuhaben, heiraten nicht und werden nicht geheiratet.«**) konnte so ausgelegt werden, daß das Wort nicht nur für die Zukunft galt, sondern auch schon für die Gegenwart. Quesnell, »Made Themselves Eunuchs«, und Balch (siehe die vorhergehende Anm.) schreiben, daß Lukas wohl asketischer wirkte, und zwar nicht nur in 20,35f., sondern auch in 14,26 und 18,29, wo es in seiner Fassung heißt, die Jünger müßten ihre Frauen und Familien »hassen«** und »verlassen«. Möglicherweise kannten die Korinther die Lukasfassung des Wortes, und Matthäus und Markus waren bei ihrer Bearbeitung der Tradition (wie auch Paulus im 1. Korintherbrief) bemüht, alle eventuellen Mißverständnisse auszuräumen. Sneed, »Kingdom of God«, 369, sieht in 2 Thess 1,5 einen möglichen paulinischen Anklang an Lk 20,35.

79 S. o., S. 71, meine Ausführungen zu 1 Kor 4,8f. Hatten die Korinther deshalb Zweifel im Hinblick auf die Auferstehung (vgl. 1 Kor 15)? Glaubten sie, daß sie das verheißene neue Leben bereits erfuhren und daß die Auferstehung daher nicht mehr notwendig sei? Vgl. 1 Thess 4,13–18.
Nach Walter, »Paulus«, 510, könnte »sage ich, nicht der Herr« in 1 Kor 7,12 bedeuten: »sage ich, abweichend von einem bekannten Wort des Herrn«; damit würde Paulus sich gegen jene stellen, die auf der Grundlage eines Jesuswortes die Auflösung ihrer Ehe forderten. Wahrscheinlicher ist aber, daß er lediglich eine Angelegenheit, zu der es eine klare Weisung Jesu gab, von einer anderen absetzte, zu der es keine solche klare Weisung gab.

80 In beiden Fällen wird das gleiche griechische Verb, μεριμνάω, benutzt. Es kommt in 1 Kor 7,32–34 viermal vor (außerdem einmal das Adjektiv ἀμέριμνος), ansonsten aber in den paulinischen Briefen nur noch zweimal.

81 εὐπάρεδρος.

ist zwar oft unerheblich, doch es wäre möglich, daß Paulus dieses ungewöhnliche Wort (das im Neuen Testament nur hier vorkommt) bewußt benutzt, weil er an die Erzählung denkt, nach der Maria zu Füßen des Herrn sitzt. Drittens steht dem paulinischen »*ungestört*« (einem Wort, das im Neuen Testament ebenfalls nur hier begegnet) ein zur Beschreibung von Marta verwendetes verwandtes Wort (das im Neuen Testament auch nur an dieser Stelle vorkommt) gegenüber.[82]

Die korinthischen Frauen könnten diese Erzählung benutzt haben, um zu zeigen, daß der Herr empfahl, zugunsten der ungestörten Ergebenheit ihm gegenüber, die Maria aufbringt, die Marta zugeschriebenen häuslichen »Sorgen« abzustreifen. Hatte Jesus nicht gesagt, Maria habe das Bessere gewählt, und es solle ihr nicht genommen werden (Lk 10,42)?[83] Paulus bestätigt, daß Sorgenfreiheit und ungestörte Ergebenheit wünschenswert sind, schließt sich aber nicht der Auffassung der korinthischen Frauen an, daß der Weg zu diesem Ziel für alle in der Ehelosigkeit liege.[84]

Es ist leicht nachvollziehbar, daß die Korintherinnen aus solchen Stellen – einschließlich des »Eunuchenspruchs« in Mt 19,11 f. – geschlossen haben könnten, daß Jesus die Ehelosigkeit empfohlen habe, zumindest für die wahrhaft Heiligen.[85] Paulus ist angesichts der Gefährdung der Moral in der christlichen Gemeinde von Korinth, die durch diese unrealistische, die Sexualität ablehnende Einstellung entstanden ist, beunruhigt; er betont, daß die Korintherinnen das falsch verstanden haben und daß die Ehelosigkeit, wie Jesus gesagt hatte, nur manchen gegeben sei.

Fazit: Sexualität bei Paulus

Insgesamt sind die Beweise dafür, daß die paulinische Lehre zur Ehe, Scheidung und Ehelosigkeit durch die Jesustradition beeinflußt wurde, sehr eindrucksvoll. 1 Kor 7

---

82 Die griechischen Wörter sind ἀπερισπάστως bei Paulus und περισπάομαι (»in Anspruch genommen sein«, »zerstreut sein«) bei Lukas.

83 Für die Verbindung siehe Moule, *Birth of the NT*, 144–52; Fraser, *Jesus and Paul*, 96; Resch, *Paulinismus*, 221 f., der zu Recht bemerkt, daß Lukas die Erzählung von Maria und Marta wohl kaum auf Grundlage der paulinischen Lehre erfunden haben dürfte. Goulder, *Luke*, 136f., vertritt dagegen die Auffassung, daß Lukas von Paulus abhängig ist (siehe auch J. P. Brown, »Synoptic Parallels«, 27); seiner Ansicht nach kann Paulus sich nicht auf die Lukaserzählung stützen, da er nicht einmal erwähne, daß Marta verheiratet gewesen sei. Das ist aber nicht überzeugend: Damit die korinthischen Frauen Marta als Beispiel anführen konnten, brauchte sie nicht verheiratet zu sein; sie könnten allerdings (wie Goulder!) angenommen haben, daß sie die Frau des Haushaltsvorstands gewesen sei. Bovon, *Lukas*, II, 104, führt die Ähnlichkeit zwischen der Lukas- und der Paulusstelle auf eine Verbindung im hellenistischen Christentum zurück, zieht aber nicht in Betracht, daß Paulus und die Korinther die Maria-Marta-Erzählung gekannt haben könnten.

84 Barrett und andere Kommentatoren kommen zu dem Schluß, Paulus wolle sagen, daß auch die Ehelosigkeit Sorgen mit sich bringe (*1 Corinthians*, 180f.; außerdem M. Y. Macdonald, »Women Holy«, 174); damit könnte er die Behauptung der Korinther zurückweisen, daß die Ehelosigkeit sozusagen eine Garantie für Sorgenfreiheit sei.

85 Laut Stanley, »Pauline Allusions«, 36f., könnte Paulus in seinen Ausführungen in 1 Kor 7,29–31 (wer eine Frau habe, solle sich so verhalten, als habe er keine, und wer etwas kaufe, solle sich so verhalten, als ob er es nicht besitze) das Gleichnis von der Einladung zum großen Mahl (Lk 14,16–24) anklingen lassen.

scheint wie 1 Kor 9 (mit den Ausführungen zum Lohn für den »Arbeiter«) zu einem erheblichen Teil auf der Lehre Jesu zu beruhen.[86] Die Parallelen umfassen, wie bei Kapitel 9, nicht nur einzelne Jesusworte: In Kapitel 7 scheint Paulus in großem Umfang auf das Material zurückzugreifen, das in Mt 19,1–12 steht.[87] Wie bei Kapitel 9 ist Paulus außerdem nicht der einzige, der durch die betreffenden Jesustraditionen beeinflußt wurde: Offenbar äußerte er sich den Korinthern gegenüber zu Jesusworten, die sie kannten und auf eine Art auslegten, die er nicht gutheißen konnte.

Feinde, Außenstehende und die Obrigkeit

Böses mit Gutem vergelten

Die Kapitel 12–15 des Römerbriefs sind für die Frage der Beziehung zwischen Jesus und Paulus von besonderer Bedeutung.[88] Das gilt auch für Röm 12,14–20, wo Paulus sich mit dem angemessenen Verhalten von Christen angesichts von Verfolgung und Drangsalierung beschäftigt und dabei eine Sprache verwendet, die stark an die Bergpredigt erinnert.[89] So ermahnt Paulus die Römer in 12,14: »Segnet die, die euch verfolgen; segnet sie, verflucht sie nicht!«** Das kann man mit Lk 6,28 vergleichen: »Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch mißhandeln.« (Matthäus schreibt in 5,44: »... betet für die, die euch verfolgen.«) Die inhaltliche, sprachliche (»segnen«, »verfluchen«, sogar »verfolgen«, wenn wir uns an den Matthäuswortlaut des Spruchs zum Beten halten) und formale (Imperativ Präsens mit nachfolgendem Partizip Präsens) Ähnlichkeit macht eine Verbindung zwischen den Traditionen sehr wahrscheinlich.[90]

Daß eine Verbindung besteht, bedeutet nicht notwendigerweise, daß Paulus hier von der Jesustradition abhängig ist – Lukas könnte ja auch durch Paulus beeinflußt worden sein. Bei Matthäus findet sich jedoch eine weitgehende Parallele zu dem Lukasabschnitt, und es ist einfacher, anzunehmen, daß Paulus sich auf eine Jesustradition stützt, die von Matthäus und Markus unabhängig bezeugt wird, als daß Lukas

---

86 Gegen die Auffassung von Richardson und Gooch, »Logia of Jesus«, 45. Das Wort zur Scheidung ist der wichtigste Einzelbeweis, doch es spricht auch viel dafür, daß sich in 1 Kor 7 noch der Einfluß anderer Jesustraditionen niederschlägt.

87 Wir können nicht sagen, ob er es in der matthäischen Reihenfolge kannte; er scheint aber jedenfalls die beiden Worte zur Scheidung (Mt 19,6/Mk 10,9 und Mt 19,9/Mk 10,11) in dieser Reihenfolge gekannt zu haben.

88 Zu diesen Kapiteln siehe die wichtige, detaillierte Untersuchung von Thompson, *Clothed with Christ*.

89 Lohse, *Theologische Ethik*, 24–26, erkennt diese Parallelen ebenfalls und vergleicht 12,18 außerdem mit Mk 9,50; Mt 5,9.

90 Der plötzliche Wechsel von den Partizipien, die Paulus in V. 9–13 benutzt hat, zu einem Imperativ (»segnet«) könnte darauf hindeuten, daß er hier die Imperative der Bergpredigt aufgreift; der Grund für die Änderung der grammatikalischen Konstruktion könnte allerdings auch die wichtige gedankliche Wendung (vom Verhalten gegenüber anderen Christen zum Verhalten gegenüber Außenstehenden) sein, zu der es an dieser Stelle kommt. Siehe Stuhlmacher, »Jesustradition«, 248; Thompson, *Clothed with Christ*, 102f. Schlier, *Römerbrief*, 379, spricht von der »targumartigen Paraphrase eines Jesuswortes«.

aus irgendeinem Grund der Jesustradition, mit der er arbeitete, einen paulinischen Satz hinzugefügt haben sollte.[91] Daß Paulus die Aufforderung, zu »segnen«, wiederholt, könnte natürlich daran liegen, daß er damit eine besondere rhetorische Wirkung erzielen will; er könnte aber auch durch das Jesuswort beeinflußt worden sein: Nachdem er zunächst dazu ermahnt hat, »die, die euch verfolgen«** zu segnen (weil er dieses Verb noch aus V. 13 im Kopf hatte), greift er nun aus dem Jesuswort den Gedanken des »Verfluchens« auf: »... segnet sie, verflucht sie nicht!«[92] In 1 Kor 4,12 (»... wir werden beschimpft und segnen; wir werden verfolgt und halten stand ...«) könnte Paulus auf das gleiche Jesuswort zurückgreifen.

Den Gedanken, Böses mit Gutem zu vergelten, führt Paulus in Röm 12,17–20 weiter aus; diese Verse weisen ebenfalls zahlreiche Parallelen zum gleichen Abschnitt der Bergpredigt auf:

Röm 12,17
Vergeltet niemand Böses mit Bösem! Seid allen Menschen gegenüber auf Gutes bedacht!

Mt 5,38
Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Auge um Auge und Zahn um Zahn! Ich aber sage euch: Leistet dem Bösen keinen Widerstand ...*

12,18f.
Soweit es euch möglich ist, haltet mit allen Menschen Frieden! Rächt euch nicht selber, liebe Brüder, sondern laßt Raum für den Zorn (Gottes) ...

Lk 6,27; 6,33
... tut denen Gutes, die euch hassen ... Und wenn ihr nur denen Gutes tut, die euch Gutes tun, welchen Dank erwartet ihr dafür?

12,20f.
Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen ... Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute!

Mt 5,39–42 (Lk 6,29)
... sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin. Und wenn dich einer vor Gericht bringen will ...

Mt 5,41–44 (Lk 6,30; 6,27)
Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm.
Wer dich bittet, dem gib ...
Liebt eure Feinde ...

---

[91] Die Beziehung zwischen dem matthäischen und dem lukanischen Text ist kompliziert, doch es spricht vieles dafür, daß die beiden Evangelisten hier unabhängig voneinander eine gemeinsame Tradition verwendet haben. Daß Paulus beispielsweise die Wörter »verfolgen« (Parallele zu Matthäus) und »segnen« (Parallele zu Lukas) benutzt, kann man als Bestätigung dieser Hypothese werten. Das lukanische »Segnet die, die euch verfluchen« steht bei Matthäus nicht, doch dessen 5,47, »Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt ...« könnte darauf hindeuten, daß er das Wort ebenfalls kennt. Das lukanische Wort steht in Did 1,3 und bei Justin, Apologiae I,15,9. Diese Texte habe ich in »Paul's Use«, 15–24, ausführlich besprochen; siehe außerdem Catchpole, *Quest*, 101–34.

[92] Siehe Thompson, *Clothed with Christ*, 102f.

Die inhaltlichen Parallelen sind sehr interessant, auch wenn die sprachlichen nicht eng genug sind, um eine Verbindung zwischen den Traditionen zu beweisen.[93] Die Stelle, die mit der größten Wahrscheinlichkeit ein Anklang an die Jesustraditionen sein dürfte, ist Röm 12,17: »Vergeltet niemand Böses mit [griechisch ἀντί] Bösem! Seid allen Menschen gegenüber auf Gutes bedacht!«[94]

Kein Widerstand gegen Cäsar

Nachdem Paulus in Röm 12 erläutert hat, daß die Glaubenden ihre Feinde lieben sollen, spricht er in 13,1–7 über die Verpflichtung der Christen gegenüber dem Staat. Er drängt auf Gehorsam gegenüber den staatlichen Machtträgern und schließt mit der Ermahnung: »Gebt allen, was ihr ihnen schuldig seid, sei es Steuer oder Zoll, sei es Furcht oder Ehre.« Damit kommt er den Worten Jesu zur Steuerzahlung sehr nahe: »So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!« (Mt 22,21/Mk 12,17/Lk 20,25) Bei beiden Stellen geht es um die römische Obrigkeit und das Steuerrecht. Außerdem begegnet bei beiden die allgemeinere – und in mancher Hinsicht unverbindlichere – Vorstellung, daß man jedem das geben müsse, was man ihm schulde; in Röm 13,7 ist allerdings nicht die Rede davon, daß man Gott »geben« müsse, was ihm gehöre.[95]

Die synoptische und die paulinische Stelle sind sich auch formal sehr ähnlich:

[93] In 1 Kor 6,7 finden wir ebenfalls einen möglichen Anklang an den entsprechenden Abschnitt der Bergpredigt; dort tadelt Paulus die Korinther wegen ihrer Rechtshändel und fragt: »Warum leidet ihr nicht lieber Unrecht? Warum laßt ihr euch nicht lieber ausrauben?« Sprache und Gedanken sind hier nicht weit von Mt 5,40 entfernt: »Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir den Rock zu nehmen, dann laß ihm auch den Mantel.«** Siehe auch 5,25f.; Resch, *Paulinismus*, 48.

[94] Diese Weisung wiederholt Paulus in 1 Thess 5,15: »Seht zu, daß keiner dem andern Böses mit [griechisch ἀντί] Bösem vergilt, sondern bemüht euch immer, einander und allen Gutes zu tun.« Daß er in beiden Fällen fast die gleiche Sprache benutzt, könnte darauf hindeuten, daß sie traditionell ist. Es könnte sich einfach um eine jüdische Tradition handeln; so gibt es zum Beispiel Parallelen in dem antiken jüdischen Roman *Joseph und Aseneth* (siehe Tuckett, »Synoptic Tradition«, 164f.). Paulus könnte aber auch und vielleicht direkter durch die jesuanische Fassung dieser jüdischen Tradition beeinflußt worden sein, die in Mt 5,38f. und Lk 6,27 belegt ist: Bei Matthäus wird das Gebot »Leistet dem Bösen keinen Widerstand…«* der »Auge um Auge«-Einstellung (mit griechisch ἀντί) gegenübergestellt; Lukas schreibt: »… tut denen Gutes, die euch hassen.« Die Möglichkeit, daß Paulus auf diese Weise durch die Jesustradition beeinflußt worden sein könnte, wirft eine Reihe von Fragen im Hinblick auf die Beziehung zwischen der Matthäus- und der Lukastradition auf. Siehe auch unten die Exkurse »Die ›Liebt eure Feinde‹-Traditionen in Matthäus 5,38–48/Lukas 6,27–36« und »Andere mögliche Anklänge an Matthäus 5,38–48/Lukas 6,27–36«.

[95] Man kann »Gebt …, sei es Furcht oder Ehre« in Röm 13,7 auch auf Gott beziehen; Cranfield, *Romans*, 670–72; Neirynck, »Paul and the Sayings«, 286–91, sprechen sich jedoch dagegen aus. Daß »Gott, was Gott gehört«, ein wichtiger Teil des Jesuswortes, bei Paulus fehlt, ist leicht zu erklären: Während Jesus auf eine heikle Frage eine vorsichtige Antwort gibt, ermahnt Paulus die Römer zum Gehorsam gegenüber dem Staat, dem sie vermutlich keinerlei Loyalität entgegenbrachten. Kim, »Jesus, Sayings of«, 479, 481, weist darauf hin, daß Röm 12,1f. ein Anklang an »Gott, was Gott gehört« (und an Mk 12,29f.) sein könnte.

»geben« (das gleiche Verb im gleichen Tempus)
+ Akkusativ (»was dem Kaiser gehört«; »was ihr ihnen schuldig seid«)
+ Dativ (»dem Kaiser«; »allen«).

Außerdem kommt das Wort, das Paulus für »Steuer« verwendet, bei Lukas (aber nicht bei Matthäus und Markus) auch in der Frage vor, die Jesus gestellt wurde.[96]

Es ist zumindest möglich, daß Paulus hier die Lehre Jesu anklingen läßt.

Salz der Erde und Licht der Welt

Jesus spricht die Frage der Stellung der Christen in der Gesellschaft in der Bergpredigt an; er bezeichnet seine Jünger dort als »Salz der Erde« und »Licht der Welt« (Mt 5,13f.). Die Bedeutung dieser beiden Bilder erläutert er in 5,16: »So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.« Die meisten Kommentatoren nehmen an, daß der Wortlaut hier zum Teil matthäisch ist, daß Matthäus aber mit älteren Traditionen arbeitete (vgl. Mk 4,21/Lk 8,16; 11,33; Mk 9,49f./Lk 14,34f.).[97]

Zu dieser Stelle gibt es zwei paulinische Parallelen: Phil 2,15 und Kol 4,5f. In Phil 2,15 ermahnt Paulus die Philipper, »lauter und ohne Tadel«** zu sein, »Kinder Gottes ohne Makel mitten in einer verdorbenen und verwirrten Generation, unter der ihr *als Lichter in der Welt* leuchtet.« Das kommt Mt 5,14–16 inhaltlich sehr nahe. Auch der Wortlaut ist ähnlich: Das mit »Licht« übersetzte Wort ist φωστήρ in Phil 2,15, φῶσ in Mt 5,14; Paulus bezeichnet die Christen gewissermaßen als »Lichtträger in der Welt«, während Jesus sie Matthäus zufolge »das Licht der Welt« nennt.[98]

In Kol 4,5f. ermahnt Paulus die Kolosser: »Seid weise im Umgang mit den Außenstehenden, nutzt die Zeit! Eure Worte seien immer freundlich, doch mit Salz gewürzt ...« Hier verwendet er das Bild vom Salz ganz ähnlich wie Matthäus in Mt 5,13.

Falls es sich bei Mt 5,13–16 wirklich zu einem großen Teil um eine Auslegung der Worte Jesu und nicht um dessen eigene Worte handelt, deutet die Ähnlichkeit der paulinischen Texte darauf hin, daß Paulus diese Auslegung gekannt haben könnte.[99] Dann würde zumindest eine indirekte Verbindung zur Jesustradition bestehen. Es könnte aber sein, daß Mt 5,13–16 zu einem weit größeren Teil Jesu

---

[96] Matthäus und Markus verwenden den Latinismus κῆνσος, Lukas und Paulus φόρος. Das Verb, das mit »geben« (auch »entrichten, erstatten«) übersetzt wird, ἀποδίδωμι, ist im Zusammenhang mit der Steuerzahlung nicht gängig, und Paulus gebraucht es überhaupt nur sehr selten. Daß er es in Röm 12,17 und 1 Thess 5,15 verwendet, könnte auf den Einfluß der Jesustradition zurückzuführen sein. In 1 Kor 7,3 benutzt er es mit dem gleichen Objekt (ὀφειλη, »Pflicht, Schuld«) wie in Röm 13,7.

[97] So Davies und Allison, *Matthew*, I, 472–75; Luz, *Matthäus*, I, 220.

[98] Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 302, betrachtet Phil 2,15 außerdem als mögliche Parallele zu Lk 9,41/ Mt 17,17.

[99] Zu der Möglichkeit, daß Mt 5,13 eine aus der katechetischen Gemeindetradition stammende Anwendung des markinischen Salzspruches sein könnte, vgl. Dodd, *More NT Studies*, 27f.

eigene Worte enthält, als oft angenommen wird, und daß Paulus die Jesustradition direkter aufgreift.[100]

Liebt einander!

Nächstenliebe als Erfüllung des Gesetzes

Nachdem Paulus in Röm 13 über die Verpflichtungen der Christen dem Kaiser gegenüber gesprochen hat, geht er zu einem anderen Thema über:

> Bleibt niemand etwas schuldig; nur die Liebe schuldet ihr einander immer. Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Denn die Gebote: Du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren!, und alle anderen Gebote sind in dem einen Satz zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. Also ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes. (V. 8–10)

Eine wichtige Parallele zu dieser Stelle ist Gal 5,13f., wo Paulus seine Leser ermahnt: »... dient einander in Liebe! Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort [λόγος] zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!« In beiden Fällen faßt Paulus das Gesetz in Form der Nächstenliebe zusammen und erklärt, diese Liebe sei die Erfüllung des Gesetzes.

Diese beiden Schwerpunktsetzungen – Liebe zum Nächsten als Zusammenfassung des Gesetzes und Liebe als Erfüllung des Gesetzes – finden wir auch in der Jesustradition. Die offensichtlichste synoptische Parallele zu den paulinischen Stellen steht in Mt 22,34–40/Mk 12,28–34, wo Jesus – der kurz zuvor nach der Zahlung der kaiserlichen Steuer gefragt worden ist – nun gefragt wird, welches Gebot das wichtigste sei. Er nennt daraufhin die beiden Gebote »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben ...« und »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«. Dann sagt er in der Matthäusfassung der Geschichte: »An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten.«

Das ist allerdings nur eine Teilparallele zur paulinischen Lehre: Erstens zitiert Paulus das Gebot, Gott zu lieben, nicht; er spricht hier lediglich von der Nächstenliebe.[101] Das läßt sich aber leicht erklären: Ihm geht es hier um das Gesetz im Zusammenhang mit der Einstellung zu anderen; daher faßt er die Gebote fünf bis zehn zusammen, nicht die ersten vier. Im Hinblick auf die Einstellung zu anderen stimmen Jesus und Paulus bei ihrer Zusammenfassung des Gesetzes genau überein.

Zweitens ist die Vorstellung, daß die Liebe die Erfüllung des Gesetzes sei, nicht mit der identisch, daß das ganze Gesetz und die Propheten an den Liebesgeboten

---

100 Joh 8,12 ist eine auffällige Parallele zu Mt 5,14; dort sagt Jesus allerdings, er selbst sei »das Licht der Welt«. Vgl. außerdem 1 Tim 5,23; 1 Petr 2,9; 2,12 (siehe auch J. P. Brown, »Synoptic Parallels«, 30).

101 Neirynck, »Paul and the Sayings«, 293f., hält das für ein ernstes Problem.

»hängen«. Außerdem steht bei Markus nicht der gleiche Wortlaut wie bei Matthäus, sondern einfacher: »Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.«[102]

Man darf diese Parallele zwar nicht überbewerten, doch der Nächstenliebe kommt auch in den Evangelientraditionen große Bedeutung zu.[103] Das gleiche gilt für die jesuanische Vorstellung von der Gerechtigkeit (mit der Betonung der Liebe) als Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes, auch wenn sie meist nur implizit zum Ausdruck kommt.[104] Es fällt auf, daß Paulus – der doch so stark betont, daß die Christen vom Gesetz frei seien – an mehreren Stellen ausdrücklich davon spricht, daß sie das Gesetz erfüllen müßten.[105] Es liegt nahe, das mit den Traditionen von Mt 5,17 und Lk 24,24 zu verbinden.

Die Liebe zum anderen: das Gesetz Christi

Das Gesetz der Liebe bei Paulus und Johannes

Die an die Römer und Galater gerichteten paulinischen Worte zur Liebe (Röm 13,8–10; Gal 5,13f.) beginnen beide mit der Ermahnung, »den andern« zu lieben (Röm 13,8; Gal 5,13). Das Gebot »Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben« wird im Johannesevangelium sehr nachdrücklich Jesus zugeschrieben: Es ist »mein *Gebot*«, »ein neues *Gebot*« Jesu (Joh 13,34; 15,12; 15,17; vgl. 1 Joh 4,11). Könnte Paulus die Tradition, die Johannes überliefert, gekannt haben?[106]

Darauf deutet nicht nur die ähnliche Sprache hin, sondern auch Gal 6,2, wo Paulus die Galater drängt: »Einer trage des anderen Last; so werdet ihr *das Gesetz*

---

102 Forscher, die auf der Basis der Zwei-Quellen-Theorie arbeiten, ziehen meist den Markuswortlaut vor, obwohl es sich dabei um eine markinische Vereinfachung der dunkleren Matthäusfassung handeln könnte.

103 Das Gebot »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« spielt in der Jesustradition eine große Rolle, wird dort allerdings nicht immer Jesus selbst in den Mund gelegt (siehe Mt 5,43; Mt 19,19; Lk 10,25–28, und vergleiche die »goldene Regel« in Mt 7,12/Lk 6,31).

104 Auf die Erfüllungsterminologie in Mt 5,17 und Lk 24,44 habe ich ja schon hingewiesen. Diese synoptischen Stellen bringen die Erfüllung nicht mit der »Liebe« in Zusammenhang – zumindest nicht direkt. Doch Mt 5,17 leitet den Abschnitt der Bergpredigt ein, in dem es um das Gesetz und Jesu neue Gerechtigkeit geht. Das erste Beispiel für diese neue Gerechtigkeit (Mt 5,21–26) behandelt die Beziehungen zu anderen (Haß und Versöhnung), das abschließende Beispiel, das den Höhepunkt bildet (V. 43–48), die Feindesliebe. Die Erfüllung erfolgt also in Form von Liebe.
Außerdem wird 5,17 oft als Klammer zwischen dem Hauptteil der Bergpredigt und 7,12 gesehen: »Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten.« Diese »goldene Regel« kann man als Variante des Gebots der Nächstenliebe betrachten. Falls 5,17 und 7,12 tatsächlich zusammengehören, wird bei Matthäus das Wort, daß Jesus das Gesetz und die Propheten erfülle, in der folgenden Predigt – mit dem Vergleich der Lehre Jesu mit der des Alten Testaments, der starken Hervorhebung der Liebe und dem dem Gebot der Nächstenliebe ähnlichen Schluß – erklärt. Matthäus schreibt Jesus also die Auffassung zu, daß die Erfüllung durch die Liebe komme; das ist zumindest eine auffällige Parallele zu den angeführten paulinischen Stellen.

105 Röm 13,8; 13,10; Gal 5,14. Siehe auch Röm 8,3.

106 Siehe dazu mein »Enigma«, 163–70.

Christi erfüllen.«[107] Die Exegeten haben ausgiebig darüber diskutiert, was Paulus wohl mit dem »Gesetz Christi« meint. Er benutzt diesen Ausdruck nur hier,[108] und er überrascht bei jemandem, der Christus und das Gesetz so oft gegenüberstellt.[109] Könnte Paulus sich hier auf die Lehre Jesu beziehen? Diese Möglichkeit drängt sich geradezu auf und ist durchaus ernst zu nehmen. Dann bliebe aber noch die Frage zu beantworten, woran Paulus dabei im einzelnen dachte.

Daß einer des anderen Last tragen soll – was laut Paulus die Erfüllung des Gesetzes Christi bedeutet –, kommt dem Gebot der Nächstenliebe sehr nahe,[110] und gerade dieses Gebot beschreibt Johannes ja so nachdrücklich als das besondere »Gebot« Jesu für seine Jünger. Es könnte natürlich ein Zufall sein, daß Paulus und Johannes die Nächstenliebe als »Gesetz Christi«/»Gebot Jesu« beschreiben; wahrscheinlicher ist aber, daß sie beide die gleiche Tradition kannten und daß Paulus (auf für ihn untypische Weise) vom »Gesetz Christi« spricht, weil die Tradition betonte, daß dies das Gebot *Jesu* war.[111]

---

107 Berger, *Theologiegeschichte*, 209–38, findet zahlreiche Verbindungen zwischen den paulinischen und johanneischen Traditionen und weist ebenfalls auf die Ähnlichkeit zwischen Gal 6,2 und dem johanneischen neuen Gesetz hin (S. 244).

108 Vgl. aber 1 Kor 9,21, wo Paulus davon spricht, daß er vom alttestamentlichen Gesetz frei sei, dann jedoch sagt, er selbst sei »nicht ohne Gottes Gesetz, sondern im Gesetz Christi«* (oder »nicht ... ein Gesetzloser vor Gott, sondern gebunden an das Gesetz Christi«).

109 Räisänen, *Jesus, Paul and Torah*, 182, führt aus, daß Paulus hier einen Ausdruck seiner Gegner aufgegriffen haben könnte. Er könnte das »Gesetz Christi« allerdings auch aus der Jesustradition übernommen haben.

110 Inhaltlich ähnelt Gal 6,2 Gal 5,13f. und Röm 13,8–10; man beachte, daß gegenseitige Hilfe als »Erfüllung« betrachtet wird. Das stützt das Argument, daß das »Gesetz Christi« tatsächlich lautet: »Liebt einander!« In Röm 15,1f. führt die Vorstellung, die Last des anderen zu tragen, zu dem Gedanken, »Rücksicht auf den Nächsten [zu] nehmen«. Die Vorstellung, des anderen Last zu tragen oder eben nicht zu tragen, begegnet auch in den Evangelien (Mt 23,4). Noch wichtiger könnte Jes 53,4 – wo es heißt, der Gottesknecht habe die Krankheit anderer »getragen« – sein, denn dieser Text wird in Mt 8,17 mit Jesu Heilungen in Verbindung gebracht; siehe Dunn, »Paul's Knowledge of the Jesus Tradition«, 199; Thompson, *Clothed with Christ*, 210f. Söding, *Liebesgebot*, 192–94, weist zu Recht darauf hin, daß in der paulinischen Lehre die Nächstenliebe und die Bereitschaft zum Dienen und zum Tragen der Lasten anderer zusammengehören. Riesner, »Paulus und die Jesus-Überlieferung«, 362–64, betrachtet Gal 6,2 als möglichen Hintergrund von Mt 11,28–30.

111 Manche Exegeten sind sogar der Auffassung, daß »das Gesetz Christi« aus Gal 6,2 sich überhaupt nicht auf die Lehre Jesu bezieht. Unabhängig davon, wie man diesen Ausdruck deutet, muß es sich jedenfalls um einen Traditionsverweis handeln, der anzeigt, daß das Tragen der Last des anderen in irgendeiner Form ein Gebot Jesu war. Die Sprache von der »Erfüllung des Gesetzes« legt es nahe, eine Parallele zum »Gesetz des Mose« zu vermuten, und die einfachste Erklärung wäre sicher, daß Paulus dieses Lasttragen als etwas beschreibt, das Jesus gelehrt habe. Die johanneischen Zeugnisse machen diese Schlußfolgerung sehr wahrscheinlich.
Obwohl dieses Argument durchaus überzeugt, darf man nicht vergessen, daß das »neue Gebot« Johannes zufolge lautet: »Liebt einander! *Wie ich euch geliebt habe*, so sollt auch ihr einander lieben.« (13,34); das Gesetz Christi ist also etwas, das Jesus verkündet und gleichzeitig selbst beispielhaft vorlebt. Paulus könnte die Tradition in genau dieser Form gekannt haben. Siehe Röm 15,7 und vgl. Dunn, *Galatians*, 323, der auf die Parallele zu Gal 6,2 in Röm 15,2f. (allerdings nicht auf die Johannesparallele) hinweist und dazu schreibt: »Wir müssen ... die Selbsthingabe Christi als Paradigma für christliche Beziehungen ansehen.« Siehe auch unten zum »Dienen« und vgl. Schürmann, »Gesetz«, z.B. S. 63.

Liebt einander: ein jesuanisches, nicht nur ein johanneisches Gebot

Wenn man annimmt, daß tatsächlich eine solche Verbindung zwischen Jesus und Paulus existiert, steht man vor dem Problem, daß Jesus nur dem vierten Evangelium zufolge seine Jünger spezifisch dazu ermahnt, einander zu lieben. Bei den Synoptikern verlangt er eine Liebe zum Nächsten, die viel weiter gefaßt ist und sogar die Feinde einschließt. Daher sind manche Exegeten zu dem Schluß gekommen, daß das offensichtlich nach innen gerichtete »Liebes«-Gebot des vierten Evangeliums in der Situation des johanneischen Gemeindeverbandes begründet sei und nicht auf Jesus zurückgehe.[112]

Obwohl die Synoptiker tatsächlich zu verstehen geben, daß Jesus eingeschränkte, enge Definitionen der Liebe zurückwies, lassen sie auf der anderen Seite durchblicken, daß er von einer besonderen Verantwortung der Jünger ihren »Brüdern« gegenüber sprach.[113] Hier ist vor allem Mt 18/Mk 9,42–50/Lk 17,1–4 zu nennen, eine Stelle, bei der Matthäus, Markus und Lukas sich vermutlich auf voneinander unabhängige Traditionen stützten;[114] die eindringliche Warnung Jesu, daß man »die Kleinen« nicht »zu Fall bringen« dürfe, steht bei allen drei Evangelisten. Matthäus und Lukas sprechen davon, daß man anderen in der christlichen Gemeinde vergeben müsse. Bei Markus finden wir die johanneisch anmutende Mahnung: »... haltet Frieden untereinander!« (9,50)[115]

Matthäus und Lukas heben in anderen Kontexten allerdings hervor, wie wichtig es nach der Lehre Jesu sei, seine Feinde zu lieben, und warnen davor, nur jene zu lieben, »die euch lieben« (Mt 5,46; Lk 6,32). Doch in Mt 5 beginnen die Erläuterungen zur neuen Gerechtigkeit Jesu mit der Frage der Beziehung zum »Bruder« – »geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder« (5,24) – und enden mit dem Aufruf zur Liebe zum Nächsten, und zwar einschließlich der Feinde (5,43–47). Es handelt sich also sowohl um die Liebe zum Bruder als auch um die Liebe zum außerhalb der Gemeinde Stehenden, nicht um ein Entweder-Oder.

Wir können daher mit einiger Sicherheit zu dem Schluß kommen, daß die Betonung des »Liebt einander« nicht nur mit den johanneischen Gemeinden verbunden

---

112 Gegen diese Schlußfolgerung spricht allerdings, daß das Gebot, einander zu lieben, im Johannesevangelium und im 1. Johannesbrief wiederholt vorkommt und so stark betont wird. Das deutet eher darauf hin, daß wir es mit einer Tradition zu tun haben, die – und zwar als Jesustradition – in den johanneischen Gemeinden bekannt war (und vielleicht auch noch weiter zurückreichte), nicht nur mit einem redaktionellen Motiv.

113 Jesus wäre nicht der einzige, der die Liebe zur Bruderschaft besonders hervorhob; vgl. 1 QS 1,9–11, wo von der Liebe zu den Brüdern und dem Haß auf »alle Söhne der Finsternis« (Lohse, *Qumran*, 5) die Rede ist. Siehe auch R. E. Brown, *John*, 613.

114 Bei Matthäus und Lukas steht gemeinsames Material, das bei Markus nicht vorkommt, z.B. der Weheruf in Mt 18,7/Lk 17,1; vom Standpunkt der Zwei-Quellen-Theorie aus gesehen besteht also eine Markus/»Q«-Überschneidung.

115 Unmittelbar davor steht bei Markus: »Habt Salz bei euch ...«* Dieses »Salz« könnte das »Salz des Bundes« sein (Lev 2,13); dann würde Jesus die Jünger dazu aufrufen, in Frieden und in der Gemeinschaft des Bundes zu leben (vgl. Fleddermann, »Discipleship Discourse«, 73; Myers, *Binding the Strong Man*, 264). Auch in der Lehre Jesu, daß die Jünger seine Familie seien, könnte die Konzeption der Bruderliebe implizit zum Ausdruck kommen (Mt 12,46–50/Mk 3,31–35/Lk 8,19–21).

war, sondern in der Lehre Jesu begründet gewesen sein dürfte. Daß diese Konzeption in so vielen Teilen des Neuen Testaments auftaucht, können wir als Bestätigung dafür werten. So fordert der Verfasser von 1 Petr in 1,22 ebenfalls »... aufrichtige Bruderliebe; darum hört nicht auf, einander von Herzen zu lieben«. Aus dem paulinischen Schrifttum sind außer den bereits angeführten Stellen noch 1 Thess 3,12; 4,9; 5,15; 2 Thess 1,3; Kol 3,12–14; Eph 4,32 zu nennen, wo ebenfalls von der Liebe zu den anderen Christen die Rede ist. Außerdem ermahnt Paulus die Christen in 1 Thess 5,13; Röm 14,19; 2 Kor 13,11, Frieden untereinander zu halten.

Andere Zeugnisse dafür, daß Paulus sich auf die Tradition stützt

Angesichts dieses Textbefundes ist es plausibel, unter dem »Gesetz Christi« in Gal 6,2 das Gebot Jesu, daß seine Jünger einander lieben sollten, zu verstehen – auch wenn dieses Gebot nur bei Johannes explizit steht.

Es gibt noch andere Textstellen, die darauf hindeuten, daß Paulus Jesu Lehre zur Bruderliebe kannte. So schreibt er in 1 Thess 4,9: »Über die Bruderliebe brauche ich euch nicht zu schreiben; Gott selbst hat euch schon gelehrt, einander zu lieben ...« Diese Worte enthalten zwar keinen direkten Traditionsverweis,[116] doch Paulus verweist hier immerhin mit Nachdruck darauf, daß der »Liebe zueinander« innerhalb der christlichen Gemeinden große Bedeutung zukomme – und daß die Thessalonicher das wüßten. Die Worte »Gott selbst hat euch schon gelehrt« könnten einen alttestamentlichen Hintergrund haben[117] und passen zur paulinischen Hervorhebung der Liebe als Frucht des Geistes: Das Gesetz der Liebe wird durch den Geist ins Herz des Glaubenden geschrieben.

In 1 Thess 5,13 sagt Paulus dann: »Haltet Frieden unter euch!«** Das ist Mk 9,50 (»... und haltet Frieden untereinander!«) sprachlich sehr ähnlich.[118]

---

116 Paulus könnte aber durchaus an seine frühere Verkündigung gegenüber den Thessalonichern gedacht haben, einschließlich der Verkündigung von Jesustraditionen; vgl. 2,13, wo es heißt, sie hätten die paulinische Verkündigung als Wort Gottes angenommen, und 4,1, wo Paulus sagt: »Im übrigen, Brüder, bitten und ermahnen wir euch im Herrn Jesus: Ihr habt von uns gelernt, wie ihr leben müßt ...«** Der Ausdruck »im Herrn Jesus« könnte bedeutsam sein. Siehe auch Stanley, »Pauline Allusions«, 28; Hurd, »Jesus Whom Paul Preaches«, 85; Riesner, *Frühzeit*, 336.

117 Z.B. in Jes 54,13; Jer 31,33f. Siehe I. H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, 115. R. E. Brown, *John*, 614, bezieht die »Neuheit« des Liebesgebots im Johannesevangelium auf den neuen Bund von Jer 31. Falls das zutrifft, handelt es sich um einen Berührungspunkt zwischen der johanneischen und der paulinischen Tradition.

118 Laut Allison, »Pauline Epistles«, 14f., ist das einer von mehreren paulinischen Anklängen an das Material in Mk 9,42–50. Das Thema »in Frieden leben« ist sowohl in der Jesustradition (siehe z.B. die Seligpreisung in Mt 5,9 und die Aussendung der Jünger in Lk 10,5) als auch für Paulus (Röm 12,18; 14,19; 1 Kor 7,15; 2 Kor 13,11) wichtig. Tuckett vertritt in »Synoptic Tradition«, 164, die Ansicht, daß der Aufruf, Frieden zu halten, bei Markus und Paulus auf »eine gemeinsame katechetische Tradition« zurückgehen könnte (siehe auch Dodd, *More NT Studies*, 26f.; Neirynck, »Paul and the Sayings«, 283f.). Damit könnte er recht haben, doch insgesamt ist es einfacher, anzunehmen, daß diese ethische christliche Tradition auf Jesus zurückgeht, als daß sie auf jemand anders zurückzuführen ist oder irgendwo anders entstand und dann in den Gemeinden so viel Bedeutung erlangte, daß Markus sie Jesus in den Mund legte (vor allem angesichts der Tatsache, daß andere Worte in Mk 9,33–50 mit ziemlicher Sicherheit auf Jesus zurückgehen dürften). Den gleichen Einwand kann man auch Becker

Auffällig ist auch Kol 3,12–14,[119] wo Paulus seine Leser ermahnt: »... vergebt einander ... Wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr!«, und dann die Liebe als »das Band der Vollkommenheit«* bezeichnet. »Wie der Herr euch vergeben hat« erinnert an das johanneische »Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben«, vielleicht aber noch mehr an das Matthäusgleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23–35).[120] Die Beschreibung der Liebe als »Band der Vollkommenheit«* ist nicht weit von der Vorstellung der Liebe als größtem Gebot, als dem, was das Gesetz erfüllt, entfernt.[121] Es gibt außerdem eine interessante Parallele in Mt 5,48, wo auf das Zentralgebot Jesu, »Liebt eure Feinde ...«, der Aufruf zur Vollkommenheit folgt: »Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.«[122] Nur zwei Verse später heißt es im Kolosserbrief: »Das Wort Christi wohne mit seinem ganzen Reichtum bei euch. Belehrt und ermahnt einander in aller Weisheit!« (3,16) Mit dem »Wort Christi« könnte hier ganz allgemein das Evangelium des gekreuzigten und auferstandenen Christus gemeint sein, doch es könnte sich auch auf die christliche Tradition von Jesus beziehen, einschließlich seiner Lehre. Es gibt keinen Beweis dafür, daß diese Tradition in den vorhergehenden Versen anklingt, doch das ist keine unwahrscheinliche Hypothese.

Jesus betonte, daß die Bruderliebe wichtig sei, forderte aber darüber hinaus eine umfassendere Liebe, die auch die Feindesliebe einschloß. Paulus vertritt den gleichen Standpunkt. So schreibt er in 1 Thess 3,12: »Euch aber lasse der Herr wachsen und reich werden in der Liebe zueinander und zu allen ...« In 1 Thess 5,15 ermahnt er die Christen: »... sondern bemüht euch immer, einander und allen Gutes zu tun.« Und in Gal 6,10 steht die Weisung: »Deshalb wollen wir ... allen Menschen Gutes tun, besonders aber denen, die mit uns im Glauben verbunden sind.« Der Doppelaspekt der Liebe kommt auch in Röm 12 zum Ausdruck, wo das Wiedervergeltungsverbot, über das ich bereits gesprochen habe, auf den Ruf »Seid einander in brüderlicher Liebe zugetan ...« folgt (V. 10).[123] Auch die Pflicht des Christen, ein Leben in Frieden zu

---

entgegenhalten, der in *Paulus*, 123, die Möglichkeit erwägt, daß Paulus Markus beeinflußte, nicht umgekehrt.

119 Zu dieser Stelle siehe auch den Exkurs »Andere mögliche Anklänge an Matthäus 5,38–48/Lukas 6,27–36«.

120 Vgl. auch das Vaterunser in Mt 6,12/Lk 11,4; vgl. Eph 4,32. Kim, »Jesus, Sayings of«, 478, führt Röm 13,8 an: »Bleibt niemand etwas schuldig; nur die Liebe schuldet ihr einander immer« und schreibt, die Verbindung der Liebe mit dem Schuldigsein spiegele möglicherweise die Lehre Jesu wider. Er verweist auf parallele Konzeptionen in den johanneischen und paulinischen Traditionen.

121 Die griechischen Wörter für Erfüllung und Vollkommenheit, πληρο- und τελειο-, überschneiden sich semantisch. Das rätselhafte συνδεσμός, »Band«, muß etwas Ähnliches bedeuten wie das, was Paulus in Röm 13,9 durch die Verben πληρόω und ἀνακεφαλαιοῦμαι (und vielleicht auch durch τέλοσ in 10,4; s.o., Anm. 30) ausdrückt: Die Liebe bringt alle Gebote in Vollkommenheit zusammen. (Siehe O'Brien, *Colossians*, 203f., der allerdings nicht auf die Parallele in Röm 13,9 eingeht.) Es wäre vorstellbar, daß Paulus die τελειο-Wurzel in Kol 3,14 unter dem Einfluß der in Mt 5,48 bezeugten Tradition verwendet (s.u. den Exkurs »Andere mögliche Anklänge an Matthäus 5,38–48/Lukas 6,27–36«): Seine Lehre in Kol 3,12–14 ist zwar kein Zitat aus einem bestimmten Teil der Jesustradition, könnte jedoch den Einfluß mehrerer Jesustraditionen widerspiegeln.

122 Die Lukasparallele ist: »Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!« (6,36)!

123 Kim, »Jesus, Sayings of«, 481, vergleicht die paulinische Mahnung »Eure Liebe sei ohne Heuchelei«

führen, gilt nicht nur im Hinblick auf die Mitchristen, sondern auch auf jene, die außerhalb der Gemeinde stehen (Röm 12,18; 1 Kor 7,15).

Rücksicht auf die Schwachen

Paulus fordert die Christen nicht nur auf, einander zu lieben, sondern sagt auch viel über die Beziehungen zu denen, die »im Glauben schwach« sind, also zu jenen Christen (wahrscheinlich Judenchristen), die Bedenken im Hinblick auf das haben, was sie essen dürfen und was nicht. Im Römerbrief beschäftigt er sich in Kapitel 14f. mit diesem Thema, nachdem er in 13,11–13 – Versen, die deutliche Anklänge an die Jesustradition enthalten – über die eschatologische Stunde gesprochen und die Römer in 13,14 ermahnt hat: »Ziehet den Herrn Jesus Christus an ...«**, worin der christologische Schwerpunkt der paulinischen Ethik durchscheint. In 1 Kor befaßt er sich in Kapitel 8–10 eingehend mit der Frage der »Schwachen«.

Seine Ausführungen zu diesem Thema in Röm 14f. enthalten zahlreiche Anklänge an die Verkündigung Jesu. Röm 14,14 – wo Paulus seiner Überzeugung Ausdruck gibt, daß nichts an sich unrein ist (»Ich weiß und bin in dem Herrn Jesus fest überzeugt, daß an sich nichts unrein ist ...«**) – habe ich ja bereits besprochen. Außerdem kommen dort die Themen »Annahme/Aufnahme«, »richten« und »zu Fall bringen« zur Sprache.[124]

Annehmen, richten und zu Fall bringen bei Paulus

So beginnt und schließt Paulus seine Ausführungen in Röm 14f. mit der Mahnung, andere anzunehmen. In 14,1 ruft er die Römer auf: »Nehmt den an, der im Glauben schwach ist«, denn »Gott hat ihn angenommen« (V. 3). In 15,7 sagt er abschließend und zusammenfassend: »Darum nehmt einander an, wie auch Christus uns angenommen hat ...« Man könnte also sagen, daß das Wort »annehmen« die paulinische Lehre in diesen Kapiteln zusammenfaßt; in 15,7 wird Christus als Vorbild in dieser Hinsicht dargestellt.

Nachdem Paulus die Römer in 14,1 ermahnt hat, die Schwachen anzunehmen, konzentriert er sich auf die Frage des »Richtens«. Dieses Thema führt er in 14,3 ein, wo er schreibt: »... wer nicht ißt, soll den, der ißt, nicht richten.«* Dann sagt er, es sei unangebracht, andere zu richten, und spricht sich dagegen aus, bestimmte Tage zu bevorzugen. In 14,13 faßt er zusammen: »Daher wollen wir uns nicht mehr gegenseitig richten.«

Im gleichen Vers geht Paulus von der Frage des Richtens (zu der er allerdings in V. 22f. noch einmal kurz zurückkehrt) zu dem Gedanken über, daß die Christen darauf achten sollen, »dem Bruder keinen Anstoß zu geben und ihn nicht zu Fall zu

---

(Röm 12,9) mit den Worten Jesu in den Evangelien, in denen er die Pharisäer und Schriftgelehrten als »Heuchler« bezeichnet (z.B. Mk 7,6).

124 Das Verb, das mit »zu Fall bringen« und manchmal auch mit »Anstoß geben« übersetzt wird, ist σκανδαλίζω, das zugehörige Substantiv σκάνδαλον; vgl. deutsch »Skandal«.

bringen«. In den folgenden Versen (14–21) entwickelt er dieses Thema weiter; es sei besser, auf die eigene Freiheit zu verzichten, als Gottes Werk zu zerstören oder etwas zu tun, woran ein Bruder Anstoß nehme. Auf ganz ähnliche Weise argumentiert Paulus im 1. Korintherbrief, wo er über das Essen von Götzenopferfleisch spricht. Auch dort gibt er den »Starken« sachlich ausdrücklich recht und bestätigt die Freiheit der Christen; andererseits schreibt er aber: »Wenn darum eine Speise meinem Bruder zum Anstoß wird, will ich überhaupt kein Fleisch mehr essen, um meinem Bruder keinen Anstoß zu geben.« (8,13)[125]

»Annehmen« bei den Synoptikern[126]

Das Thema des »Annehmens« und »Aufnehmens« spielt auch in den synoptischen Jesustraditionen eine große Rolle. Jesus wird dort als jemand dargestellt, der andere – auch Kinder und Sünder – »annahm«. Das könnte im Hinblick auf Röm 15,7 eine Rolle spielen, wo Paulus sagt: »Darum nehmt einander an, *wie auch Christus uns angenommen hat* ...« (z.B. Mk 9,36f./Lk 9,47f.; Mt 19,13–15/Mk 10,13–16/ Lk 18,15–17; Lk 15,2).[127] In verschiedenen Kontexten spricht Jesus aber auch von der An- oder Aufnahme der christlichen Jünger (so in der Aussendungsrede; siehe Mt 10,14; 10,40–42; Mk 6,11; Lk 9,5; 9,8–10; vgl. Joh 13,20) und der Kinder und »Kleinen« (vor allem in Mt 18,5/Mk 9,37/Lk 9,47).

Das letztgenannte Wort (in der Matthäusfassung: »Und wer ein solches Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf«; 18,5) ist im Hinblick auf das Verhältnis von Paulus zur Jesustradition besonders interessant. Vor allem die vier folgenden Beobachtungen sind aufschlußreich:

Erstens steht das Wort in einem Abschnitt der synoptischen Tradition, in dem es um die Beziehung zwischen den Jüngern geht; dort finden wir auch noch eine Reihe anderer möglicher Verbindungen zu Paulus (s.o. zu »haltet Frieden« und »vergebt einander«).

Zweitens sind die Beziehungen zwischen Matthäus, Markus und Lukas in diesem Abschnitt (Mt 18,1–9/Mk 9,33–50/Lk 9,46–50) sehr kompliziert.[128] Das könnte darauf hindeuten, daß wir es hier mit Jesustraditionen zu tun haben, die in den Gemeinden gut bekannt waren und oft benutzt wurden, nicht mit Traditionen, die

---

125 In 2 Kor 11,29 verbindet Paulus »Schwachheit« und »zu Fall kommen«.

126 Paulus benutzt in Röm 14,1; 14,3; 15,7 das Verb προσλαμβάνομαι, während die Synoptiker in den angeführten Versen das synonyme δέχομαι verwenden. In Joh 13,20, das dem synoptischen Jesuswort in Mt 10,40 entspricht, steht aber λαμβάνω.

127 Siehe Stuhlmacher, »Jesustradition«, 246.

128 So ist Mt 18,3 eine Parallele zu Mk 10,15/Lk 18,17; zu Mk 9,41 gibt es als Parallele Mt 10,42, zu Mt 18,6 Mk 9,42 und Lk 17,2, doch zu Mt 18,7 nur Lk 17,1. Manche Wissenschaftler vertreten die Auffassung, daß Markus in 9,33–50 eine vormarkinische Spruchsammlung benutzte (z.B. Davies und Allison, *Matthew*, II, 760f., zu 9,42–47). Sehr wahrscheinlich kannten Matthäus und Lukas die Traditionen unabhängig von Markus; in Mt 18,7/Lk 17,1 steht zweifellos »Q«-Material, und bei Mt 18,6/Mk 9,43/ Lk 17,2 könnte eine sogenannte Markus/»Q«-Überschneidung vorliegen. Siehe auch mein »A Note on Mark 9.33–42/Matt 18.1–6/Luke 9.46–50«.

Matthäus und Lukas einfach nur von Markus übernahmen. Paulus könnte diese Traditionen daher durchaus gekannt haben.

Drittens geht es bei dem betreffenden Wort zwar um die Aufnahme eines Kindes, doch es wird ja in allen Evangelien im Kontext einer umfassenderen Besprechung der Einstellung den Jüngern – das heißt, den »Kleinen«, die glauben – gegenüber benutzt (Mt 18,6/Mk 9,42; vgl. Mt 10,40; 10,42). In allen drei Evangelien steht es nach dem Gespräch der Jünger über die Frage, wer von ihnen der Größte sei;[129] bei Markus und Lukas folgt danach die kleine Geschichte von dem Dämonenaustreiber, der den Namen Jesu benutzte, aber nicht zum Jüngerkreis gehörte (Mk 9,38–41/ Lk 9,49f.). Der entscheidende Punkt ist – unabhängig davon, ob das Wort von der Aufnahme des Kindes schon ursprünglich in diesem Kontext benutzt wurde –, daß die Synoptiker seine Verwendung in Verbindung mit »kleinen«, vielleicht auch umstrittenen Jüngern belegen, das heißt, in Verbindung mit Menschen, die Paulus als »im Glauben schwach« bezeichnet haben könnte.

Viertens folgen bei Matthäus und Markus unmittelbar auf das Wort von der Aufnahme eines Kindes die Warnung davor, »einen von diesen Kleinen« zu Fall zu bringen, sowie andere Worte vom »zu Fall bringen« (Mt 18,6–9/Mk 9,42–47). Es ist bemerkenswert, daß diese beiden Themen sowohl bei Paulus (Röm 14) als auch in den Evangelien miteinander verbunden werden.

Angesichts dieser Beobachtungen liegt der Schluß nahe, daß Paulus sich wohl auf die Jesustradition stützt, wenn er von der »Annahme« der Schwachen spricht.

»Zu Fall bringen« bei den Synoptikern

Diese Hypothese läßt sich durch eine Untersuchung des Motivs vom »zu Fall bringen« untermauern. Die von mir angeführten Gründe, die dafür sprechen, bei Paulus einen Anklang an das Jesuswort über die »Aufnahme« der Kinder in Mt 18,5/ Mk 9,37/Lk 9,48 zu sehen, gelten fast alle genauso für das Wort in Mt 18,6/Mk 9,42/ Lk 17,2. Bei Matthäus lautet es: »Wer einen von diesen Kleinen, die an mich glauben, zu Fall bringt, für den wäre es besser, wenn er mit einem Mühlstein um den Hals im tiefen Meer versenkt würde.«*

Beim Thema des Zu-Fall-Bringens sind über die bereits im Zusammenhang mit dem »Aufnehmen« besprochenen Argumente hinaus noch die drei folgenden Punkte erwähnenswert: Erstens ist die Vorstellung vom Zu-Fall-Bringen/Anstoß-Geben bei den Synoptikern gut bezeugt. Auf das eben zitierte Wort folgen bei Matthäus und Markus die drastischen Worte über die Notwendigkeit, sich die Hand oder den Fuß abzuhacken beziehungsweise sich das Auge auszureißen, »wenn [sie/er/es] dich ... zu Fall bringt« (Mt 18,8f./Mk 9,43–45).[130] Es gibt außerdem einen »Q«-Weheruf über diejenigen, durch die Anstöße/Ärgernisse kommen (Mt 18,7/Lk 17,1), und die rätselhafte Geschichte vom Geldstück im Maul des Fisches in Mt 17,24–27, wo

[129] Dunn, »Paul's Knowledge«, vergleicht die »Starken« bei Paulus mit den »Großen« in Mk 10,42 (»... und daß ihre Großen Gewalt gegen sie üben«**).

[130] Diese Stellen werde ich unten noch ausführlich besprechen.

Jesus – wie wir gesehen haben – sagt, die Söhne seien »frei« von den Verpflichtungen gegenüber dem Tempel, man dürfe aber »bei niemand Anstoß erregen«.[131] Diese Einstellung ist der, die Paulus bei der Besprechung des Essens von Götzenopferfleisch zum Ausdruck bringt, sehr ähnlich.

Zweitens kommt die Terminologie vom Zu-Fall-Bringen/Anstoß/Ärgernis zwar in der Septuaginta vor, ist aber im Profangriechischen selten; die Aktivform des entsprechenden Verbs, die Paulus und die Synoptiker benutzen, ist besonders selten.[132]

Drittens ist das Zu-Fall-Bringen der Jesustradition zufolge eine sehr ernste Sache (siehe Mt 18,8f./Mk 9,43–47 zum Feuer der Gehenna), die man seinem Mitjünger auf gar keinen Fall antun darf (Mt 18,6/Mk 9,42/Lk 17,2). Auch für Paulus ist es sehr wichtig, nichts zu tun, das den Bruder – »für den Christus gestorben ist« – zugrunde richten könnte (1 Kor 8,11; Röm 14,15).[133]

Diese drei zusätzlichen Argumente im Hinblick auf das Zu-Fall-Bringen untermauern die Hypothese, daß Paulus von der Jesustradition beeinflußt wurde, als er seine Leser ermahnte, einander »anzunehmen« und andere nicht »zu Fall zu bringen«.

»Richten« bei den Synoptikern

In der Bergpredigt steht eine auffällige Parallele zu den paulinischen Mahnungen an die Römer, nicht zu »richten« (Röm 14).[134]

Röm 14,3:	»... soll den, der ..., nicht richten.«*
Röm 14,13:	»Daher wollen wir uns nicht mehr gegenseitig richten.«
Mt 7,1:	»Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!«
Lk 6,37:	»Richtet nicht, dann werdet auch ihr nicht gerichtet werden.«[135]

---

131 Hintergrund und Entwicklung der Matthäusgeschichte behandelt Bauckham, »Coin in the Fish's Mouth«. Siehe auch Bauckhams Erläuterungen (230) zu einer möglichen Verbindung zwischen dieser Geschichte und der Kollekte des Paulus für die Heiligen in Jerusalem.

132 So Thompson, *Clothed with Christ*, 179, der nur ein einziges anderes Beispiel für die Verwendung im Aktiv findet. Eine ausführliche Besprechung der von *skandal-* abgeleiteten Wörter bietet Thompson, 174–84.
Als kleiner Hinweis darauf, daß Paulus sich auf die Jesustradition stützt, kann das Wort σκάνδαλον statt πρόσκομμα am Ende des Satzes in Röm 14,13 gewertet werden. Πρόσκομμα (»der Anstoß, Fehltritt«) ist gebräuchlicher als das fast synonyme σκάνδαλον (»die Falle, die Verführung, die Veranlassung, der Anreiz zur Sünde«), und Paulus verwendet es auch in V. 20f. In V. 13 fügt er jedoch ἢ σκάνδαλον hinzu, vielleicht, weil es in der christlichen Tradition ein wichtiges und bekanntes Wort war. (Die beiden Wörter kommen allerdings auch in Röm 9,33, wo Paulus Jes 8,14 zitiert, und in 1 Petr 2,8 zusammen vor. Vgl. außerdem 2 Kor 11,29.) Natürlich benutzt Paulus die σκανδαλ-Wurzel auch in 1 Kor 1,23 mit Bezug auf das Evangelium Christi; der Hintergrund dafür könnte das jesuanische »Q«-Wort an Johannes den Täufer sein: »Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt.« (Mt 11,6/Lk 7,23); so Thompson, *Clothed with Christ*, 178.

133 Vergleiche die »Bruder«-Terminologie in Mt 18,15; 18,21; 18,35.

134 Auch in 1 Kor 6,1–8 (vor allem V. 7) wendet Paulus sich gegen das »Richten«.

135 Röm 14,3 μὴ κρινέτω
Röm 14,13 μήκετι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν

In den paulinischen Versen und dem synoptischen Wort (das man normalerweise als »Q«-Material betrachten würde) steht also das gleiche Verb, und zwar als Imperativ Präsens und mit der gleichen Negation (μη, der normalen Negation bei Imperativen).

Außerdem ist mit dem »Richten« in beiden Kontexten Kritik an einem anderen gemeint, speziell an einem »Bruder«, also einem anderen Christen (vgl. Röm 14,10; Mt 7,3; Lk 6,41). Bei Paulus steht zwar nicht explizit »damit ihr nicht gerichtet werdet«,[136] doch er weist darauf hin, daß das Richten nur dem »Herrn« des Betreffenden zukomme und daß wir alle »vor dem Richterstuhl Gottes stehen« werden, um Rechenschaft über uns selbst abzulegen (Röm 14,10; 14,12).[137]

Daß Paulus das Thema hier auf diese Weise in eine »Klammer« faßt – Einführung des an die Synoptiker erinnernden Wortes in 14,3, dann das Spiel mit verschiedenen Bedeutungen des Wortes »richten« in V. 5 und 13 und schließlich die Zusammenfassung mit einem wiederum an die Synoptiker erinnernden Wort in V. 13 –, kann man als Bestätigung dafür werten, daß er mit einer bekannten Tradition arbeitete.[138] Weder hier noch für die vorher besprochenen Themen der Annahme und des Zu-Fall-Bringens läßt sich beweisen, daß Paulus unmittelbar eine Jesustradition verwendete, nicht eine katechetische Gemeindetradition, die auf der Jesustradition beruhte. Er dürfte aber zumindest indirekt durch die entsprechenden Jesustraditionen beeinflußt worden sein.

Der Themenkreis des Dienens

Eines der wichtigsten Themen des Neuen Testaments ist das »Dienen«. Zum einen werden die Christen oft als Diener/Knechte oder Sklaven Christi (oder Gottes) gesehen – ein Aspekt, den Paulus zum Beispiel in Röm 14,4–12 aufgreift, wo er sagt, es sei falsch, »den Diener eines anderen« zu richten, da jeder sich vor seinem eigenen Herrn verantworten müsse. Diese Vorstellung erinnert an die jesuanischen Gleichnisse von Herren und ihren Dienern/Knechten, mit denen ich mich im nächsten Kapitel befassen werde. Zum anderen werden die Christen aber auch aufgerufen, anderen in Demut zu dienen. Das wird in Röm 14f. zumindest angedeutet, da Paulus in 15,7 seine Mahnung »Darum nehmt einander an …« damit begründet, daß auch Christus uns angenommen habe: »… wie auch Christus uns angenommen hat … Denn, das sage ich, Christus ist … *Diener* der Beschnittenen geworden …«

Daß es wichtig ist, anderen in Demut zu dienen, wird sowohl in der Jesustradition

---

Mt 7,1 μη κρίνετε ἵνα μὴ κριθῆτε
Lk 6,37 μὴ κρίνετε καὶ οὐ μὴ κριθῆτε

136 Siehe aber Röm 2,1: »Denn worin du den andern richtest, darin verurteilst du dich selber …«; so Resch, *Paulinismus*, 76.

137 Eine ausführliche Besprechung der Worte bietet Thompson, *Clothed with Christ*, 161–73. Thompson (163) beschränkt seinen »synoptischen« Vergleich auf Röm 14,13; durch Berücksichtigung von 14,3 hätte er seine Auffassung untermauern können.

138 Auch Jak 4,11f. dürfte diese Tradition bezeugen.

als auch in den paulinischen Schriften nachdrücklich betont. In den Evangelien gibt es mehrere Stellen, bei denen die Größe der Jünger an ihrem Dienst festgemacht wird. In erster Linie ist hier Mt 20,20–28/Mk 10,35–45 zu nennen, wo Jesus angesichts der Beanspruchung von Ehrenplätzen im Gottesreich durch Jakobus und Johannes die weltliche Herrschaft von der Herrschaft durch das Dienen abgrenzt und dann mit seinem zentralen Menschensohnwort schließt: »Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.« Eine möglicherweise unabhängige Parallele zu dieser Stelle ist die lukanische Erzählung vom Abendmahl (22,24–27). Die Geschichte von der Fußwaschung (die eigentlich die Aufgabe von Sklaven war) in Joh 13 ist thematisch sehr ähnlich – Jesu Handlung drückt aus, daß er sich als Diener begreift, und er antizipiert damit gleichzeitig seinen bevorstehenden Tod.

Das Thema des Dienens und der Selbsterniedrigung begegnet auch in Mt 23,12: »Denn wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden«; dieses Wort steht auch in Lk 14,11 und 18,14, außerdem teilweise in Mt 18,4 (im Zusammenhang mit den Worten Jesu zu den Kindern) und schließlich auch in Mk 9,35 (im gleichen Zusammenhang; vgl. Lk 9,48). Es ist nicht nötig, den Versuch zu unternehmen, die Beziehungen zwischen diesen synoptischen Stellen zu ergründen – das Thema war den Synoptikern jedenfalls wichtig.

In den paulinischen Briefen kommen ganz ähnliche Themen zur Sprache:

> Seid einander in brüderlicher Liebe zugetan, übertrefft euch in gegenseitiger Achtung! ... Seid untereinander eines Sinnes; strebt nicht hoch hinaus, sondern bleibt demütig! (Röm 12,10; 12,16)

> Wir ... dürfen nicht für uns selbst leben. Jeder von uns soll Rücksicht auf den Nächsten nehmen, um Gutes zu tun und (die Gemeinde) aufzubauen. Denn auch Christus hat nicht für sich selbst gelebt ... Der Gott der ... schenke euch die Einmütigkeit, die Christus Jesus entspricht ... (Röm 15,1–5)[139]

> ... habe ich mich für alle zum Sklaven gemacht, um die Mehrzahl zu gewinnen ... Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten.** (1 Kor 9,19; 9,22)

> Auch ich suche allen in allem entgegenzukommen; ich suche nicht meinen Nutzen, sondern den Nutzen *der vielen*, damit sie gerettet werden. Nehmt mich zum Vorbild, wie ich Christus zum Vorbild nehme.** (1 Kor 10,33–11,1)

> Wir verkündigen nämlich nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn, uns aber als eure Sklaven um Jesu willen.** (2 Kor 4,5)

> Oder habe ich eine Sünde begangen, als ich, damit ihr erhöht würdet, mich selbst erniedrigte ...?* (2 Kor 11,7)

> ... Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern leistet einander Sklavendienste durch die Liebe!* (Gal 5,13c)

> ... daß ihr eines Sinnes seid, einander in Liebe verbunden, einmütig und einträchtig, daß ihr nichts aus Ehrgeiz und nichts aus Prahlerei tut. Sondern in Demut schätze einer den

---

[139] Man beachte auch 15,8, zu Christus als »Diener« der Beschnittenen.

andern höher ein als sich selbst. Jeder achte nicht nur auf das eigene Wohl, sondern auch auf das der anderen. Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht ... sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave ... er erniedrigte sich ... Darum hat ihn Gott über alle erhöht ... (Phil 2,2–9)

Schon auf den ersten Blick fällt auf, daß Paulus an diesen Stellen bestimmte Vorstellungen immer wieder in der gleichen Sprache zum Ausdruck bringt; die Ähnlichkeit zwischen seiner Lehre und den Jesustraditionen ist unübersehbar.

Eine genauere Analyse ergibt erstens, daß Paulus seine Leser durch manche dieser Stellen ermahnt, nicht für sich selbst zu leben und sich nicht von (selbstsüchtigem) Ehrgeiz und Prahlerei leiten zu lassen (so Röm 15,1; 1 Kor 10,33; Phil 2,3f.; außerdem 1 Kor 10,24; 13,5; Phil 2,21). Das kann man mit der synoptischen Darstellung vergleichen, nach der die Jünger die Größten sein wollten, und mit den negativen Worten Jesu zu weltlichen Herrschaftsformen; die Ähnlichkeit ist allerdings nicht so prägnant, daß sie für sich allein genommen beweiskräftig wäre.

Zweitens stellt Paulus der Selbsterhöhung das Dienen in Demut gegenüber. Das Thema »Erniedrigung statt Erhöhung« (das in der Jesustradition in Mt 23,12 usw. begegnet) kommt in unterschiedlicher Form in Phil 2,8f. und 2 Kor 11,7 vor (vgl. Röm 12,16),[140] das Thema »Diener/Sklave« (das in der Jesustradition beispielsweise in Mt 20,26–28/Mk 10,43–45 zu finden ist) in Röm 15,8; 1 Kor 9,19 und Phil 2,7.

Die für den Vergleich der paulinischen Lehre mit der Jesustradition interessanteste Stelle ist 1 Kor 9,19: »... habe ich mich für alle zum Sklaven gemacht, um die Mehrzahl zu gewinnen.«** Das ist offensichtlich eine Parallele zu dem Jesuswort in Mk 10,44: »... und wer bei euch der Erste sein will, soll *der Sklave aller* sein.«[141] Die paulinischen Worte »um *die Mehrzahl* zu gewinnen«** könnten ebenfalls eine Parallele bilden. Warum Paulus von der »Mehrzahl« spricht, ist nicht ganz klar, doch in 1 Kor 10,33 formuliert er interessanterweise ähnlich: »Auch ich suche allen in allem entgegenzukommen; ich suche nicht meinen Nutzen, sondern den Nutzen *der vielen* ...«** Diese beiden paulinischen Verse gleichen sich thematisch sehr:[142] In dem einen geht es um den Dienst an der »Mehrzahl«, im anderen um den Dienst an den »vielen«. Das dürfte kein Zufall sein; beide Texte könnten mit Mk 10,44f. in Zusammenhang stehen, wo Jesus nach der Aufforderung, »der Sklave aller« zu sein, seine eigene Aufgabe als die eines Dieners bezeichnet, der sein Leben hingibt »als Lösegeld *für viele*«. Der Dienst bringt sowohl den paulinischen Texten als auch den Worten Jesu zufolge den Menschen das Heil. Das wird besonders deutlich, wenn man die Texte gegenüberstellt:

... und wer bei euch der Erste sein will, soll *der Sklave aller* sein. Denn auch der

---

140 In den synoptischen und den paulinischen Texten werden die gleichen griechischen Verben, ταπεινόω und ὑψόω (oder von diesen Verben abgeleitete Wörter) benutzt.

141 Matthäus schreibt in 20,27 nicht »der Sklave aller«, sondern »euer Sklave« und schließt das Wort so an 20,26 an. Nach Schweizer, *Matthäus*, 260, denkt er hier nämlich an den Bruderdienst, den ein Glied der Gemeinde dem andern schuldet.

142 Man beachte »Allen ... alles«/»allen in allem« und das Verb »retten« in 1 Kor 9,22 und 10,33.

> Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld *für viele*. (Mk 10,44f.)
>
> ... habe ich mich *für alle zum Sklaven* gemacht, um *die Mehrzahl* zu gewinnen ... Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten.** (1 Kor 9,19; 9,22)
>
> Auch ich suche allen in allem entgegenzukommen; ich suche nicht meinen Nutzen, sondern den Nutzen *der vielen*, damit sie gerettet werden.** (1 Kor 10,33)

Angesichts dieses Vergleichs ist es nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, daß Paulus im 1. Korintherbrief bewußt mit der Sprache der Jesustradition von Mk 10,44f. von seinem eigenen apostolischen Wirken spricht.[143]

Drittens fällt an den angeführten paulinischen Texten auf, daß Paulus den Dienst der Christen und seinen eigenen Dienst ausdrücklich aus dem Dienst Jesu ableitet. So sagt er in 1 Kor 10,33 nach den Worten vom »Nutzen der vielen«** explizit: »Nehmt mich zum Vorbild, wie ich Christus zum Vorbild nehme.« Auch in Röm 15,1–8 und besonders in Phil 2,1–11 verweist er so auf das Beispiel Jesu.

Das würde allerdings noch nicht notwendigerweise bedeuten, daß Paulus umfangreiche Jesustraditionen kannte. Es wäre auch möglich, daß er lediglich über die Inkarnation und den Tod des Herrn reflektierte, nicht über konkrete Einzelheiten aus dem Leben Jesu und schon gar nicht über bestimmte Jesusworte. Es gibt jedoch Beweise dafür, daß er tatsächlich Traditionen vom Leben und Tod Jesu kannte (siehe Kap. 8). Außerdem habe ich ja gezeigt, daß er offenbar die Worte in Mt 20,27f.; Mk 10,44f.; Lk 22,27 kannte, in denen der Ruf zum christlichen Dienst spezifisch aus dem Dienst Jesu, des Menschensohnes, hergeleitet wird. In 1 Kor 10,33 ist uns bereits ein möglicher, vielleicht sogar wahrscheinlicher Anklang an diese Tradition begegnet; daß Paulus im folgenden Vers das Beispiel Jesu anführt, stützt die Annahme, daß es sich wirklich um einen Anklang handelt. Auch in Phil 2,1–11 wird die Mahnung zu christlicher Demut mit dem stark an Mt 20,27f./Mk 10,44f. erinnernden Hinweis verbunden, daß Jesus ein Sklave geworden und bis zum Tod gehorsam gewesen sei.[144] In Phil 2 sagt Paulus zwar nicht, Jesus sei »für viele« gestorben, doch in

---

143 In 1 Kor 9,23 sagt Paulus anschließend, er habe das Evangelium verkündet, »um an seiner Verheißung teilzuhaben«. Das könnte mit der synoptischen Darstellung, daß Dienen der Weg zu Größe im Gottesreich sei (Mt 20,26/Mk 10,43), in Zusammenhang stehen; zur Ähnlichkeit der eschatologischen Motivation siehe Wolff, »Niedrigkeit und Verzicht«, 188f. Der Hinweis auf das Gewinnen (κερδαίνω) der Mehrzahl in 1 Kor 9,19 scheint nicht mit dem Wort in Mt 20,28/Mk 10,45 in Verbindung zu stehen – es sei denn, man wollte die finanziellen Konnotationen von »gewinnen« mit der Vorstellung, für die Befreiung von Menschen Lösegeld zu zahlen, in Verbindung bringen. Das Verb könnte aus der jüdischen Missionssprache stammen (siehe Daube, *NT and Rabbinic Judaism*, 348–61), aber auch aus anderen Teilen der Jesustradition, z.B. Mt 18,15 (Goulder, *Midrash*, 163, sieht eine Verbindung zwischen diesen Texten und außerdem zu 1 Petr 3,1). Fjärstedt, »Synoptic Tradition«, 89, führt es auf das Gleichnis von den Talenten zurück, wo die treuen Diener »gewinnen« und »über viele«** gesetzt werden; das ist eine interessante, aber nicht ganz überzeugende Auffassung.

144 In Phil 2,1–11 finden wir sowohl »Diener/Knecht/Sklave«-Sprache als auch das Thema »Erniedrigung/Erhöhung«; siehe die Verbindung dieser Konzeptionen in Mt 23,11f. Zu der Berufung auf das Beispiel Jesu in der Philipperpassage siehe vor allem Hurtado, »Jesus as Lordly Example«; Thompson, *Clothed with Christ*, 217–22. Hurtado verweist auf die recht ähnliche johanneische Geschichte von

Röm 5,15; 5,19 benutzt er genau diese Terminologie – »die vielen« würden durch Christus zu Gerechten gemacht; es ist denkbar, daß sein Sühneverständnis in dieser Hinsicht durch die Lehre Jesu beeinflußt wurde.[145]

Abschließend läßt sich also sagen, daß Paulus offenbar durch die Lehre Jesu, die Jünger seien zum Dienen und zur Selbsterniedrigung berufen, beeinflußt wurde, und zwar vor allem durch die Stelle, an der Jakobus und Johannes für sich Ehrenplätze im Reich Gottes fordern – einschließlich des Wortes in Mt 20,28/Mk 10,45.[146]

Das Schwören

Die Aussagen Jesu zur Wiedervergeltung und zur Feindesliebe, mit denen ich mich oben beschäftigt habe, stehen in den sogenannten Antithesen der Matthäusfassung der Bergpredigt, in denen Jesus sich mit den Worten »Ich aber sage euch« gegen die alttestamentliche und jüdische Tradition wendet.[147] Bei der unmittelbar vorangehenden Antithese (Mt 5,33–37) geht es um das Schwören:

> Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst keinen falschen Eid schwören, und: Du sollst halten, was du dem Herrn geschworen hast. Ich aber sage euch: Schwört überhaupt nicht, weder beim Himmel ... noch bei der Erde ... Euer Wort sei Ja, ja oder Nein, nein; alles andere stammt vom Bösen.**

---

der Fußwaschung. Jene Zeichenhandlung Jesu ist offensichtlich eine thematische Parallele zu Phil 2 (und beide Stellen ähneln Mt 20,28/Mk 10,45): In Joh 13 stellt Jesus, der »Herr und Meister«, seinen bevorstehenden Tod am Kreuz als niederen Dienst dar, indem er seinen Jüngern die Füße wäscht; in Phil 2,5–11 wird beschrieben, daß derjenige, der Gott gleich war, ein Sklave wurde und zum Kreuz ging. Nach Thomas, *Footwashing in John 13*, 148, ist die Geschichte von der Fußwaschung eine relativ ursprüngliche johanneische Tradition.

145 Siehe beispielsweise Stuhlmacher, »Jesustradition«, 250. Paulus sagt zweimal, die Christen seien »um einen teuren Preis ... erkauft« worden (1 Kor 6,20; 7,23); mit diesem Preis ist offensichtlich der Tod Christi gemeint. Das erinnert an Mt 20,28/Mk 10,45, wo Jesus seinen Tod als »Lösegeld« bezeichnet. Stuhlmacher, *Versöhnung*, 29, betrachtet 1 Tim 2,5f. (»der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle ...«) als »eine gräzisierte Variante« des Herrenwortes, mit »der Mensch« statt »der Menschensohn« und »für alle« statt »für viele«. Markus hat »alle« in 10,44 und »viele« in 10,45. Natürlich kann man das auch umgekehrt sehen und annehmen, daß zum Beispiel Mk 10,45 durch die paulinische Lehre vom Dienen und der Sühne beeinflußt wurde. Das ist aber zweifellos die kompliziertere Hypothese, nicht zuletzt deshalb, weil es so überzeugende Beweise dafür gibt, daß Themen wie der christliche Dienst eine Grundlage im Wirken Jesu hatten, und weil Paulus ausdrücklich auf das Vorbild Jesu hinweist.

146 1 Kor 4,9, wo Paulus schreibt, Gott habe »uns Apostel auf den letzten Platz gestellt, wie Todgeweihte ...«, ist mit den synoptischen Texten zum Dienen verglichen worden (z.B. Mk 9,35; vgl. Mt 19,30; 20,16; Mk 10,31; Lk 13,10, und Feine, *Jesus Christus*, 292). Über die Möglichkeit, daß Paulus durch das Wort Jesu zur Teilhabe von Jakobus und Johannes an seiner Taufe (Mk 10,38) beeinflußt worden sein könnte, habe ich schon gesprochen; siehe Kap. 4. Siehe außerdem Kap. 8 zu den οἱ δοκοῦντες in Mk 10,42.

147 Es ist umstritten, ob diese Antithesen matthäisch oder vormatthäisch sind, doch es gibt gute Gründe für die Annahme, daß Lukas sie kannte (siehe z.B. sein »Euch, die ihr mir zuhört, sage ich« in 6,27) und daß er die polemische Antithesenform nicht übernahm, weil es ihm um die Lehre Jesu ging, nicht um die jüdische Lehre, der sie gegenübergestellt wurde.

Jak 5,12 ist eine Parallele dazu: »Vor allem, meine Brüder, schwört nicht, weder beim Himmel noch bei der Erde noch irgendeinen anderen Eid. Euer Ja soll ein Ja sein und euer Nein ein Nein, damit ihr nicht dem Gericht verfallt.« Ganz offensichtlich besteht zwischen dieser Stelle und Mt 5,33–37 ein Zusammenhang; die meisten Exegeten sind der Ansicht, daß Jakobus hier von der Jesustradition abhängig ist.[148]

Als Beweis dafür, daß auch Paulus diese Tradition kannte, kann man 2 Kor 1,17f. anführen, wo er eine Änderung seines Reiseplans erklärt und sich gegen den Vorwurf verteidigt, wankelmütig zu sein: »Plane ich, wie manche Menschen planen, so daß mein Ja, ja auch ein Nein, nein sein kann? Gott ist treu, er bürgt dafür, daß unser Wort an euch nicht Ja und Nein zugleich ist.«** Die sowohl hier als auch in Mt 5,37 benutzte ungewöhnliche Sprache ist das stärkste Argument für eine Verbindung zwischen den beiden Texten. Zum einen kommt bei beiden »Ja, ja ... Nein, nein« vor,[149] zum anderen erinnert der Hinweis auf »unser Wort« in 2 Kor 1,18 an das jesuanische »Euer Wort sei ...«.

Daß Paulus an dieser Stelle ein Zitat verwendet, läßt sich auch daraus ablesen, daß er in 1,17 den bestimmten Artikel benutzt: »<u>τὸ</u> ναὶ ναὶ καὶ <u>τὸ</u> οὔ οὔ«. Dieser Artikel dürfte hier die Funktion von Anführungszeichen haben – Paulus verweist auf ein Wort, das seine Leser kennen.

Die Auffassung, daß hier ein Anklang an die Jesustradition vorliegt, bringt allerdings ein großes Problem mit sich: Matthäus zufolge sagte Jesus (im Zusammenhang mit dem Thema des Schwörens), seine Zuhörer sollten »Ja, ja, Nein, nein«-Menschen sein; Paulus hingegen betont (im Hinblick auf seinen geänderten Reiseplan), er sei kein »Ja, ja, Nein, nein«-Mensch. Es sieht also so aus, als würde er etwas ganz anderes ausdrücken als Jesus, dem er sogar direkt zu widersprechen scheint.

Ist die Hypothese, daß zwischen Mt 5,33–37 und 2 Kor 1,17f. eine Verbindung besteht, also trotz der auffälligen sprachlichen Ähnlichkeit unhaltbar? Es ist ja wirklich unwahrscheinlich, daß Paulus sich bewußt gegen die fragliche Jesustradition gestellt haben sollte.

Tatsächlich wendet Paulus sich aber gegen den Vorwurf einiger Korinther, er sei ein »Ja, ja, Nein, nein«-Mensch. Er zitiert nicht das Jesuswort (zumindest nicht direkt), sondern das, was seine Gegner über ihn selbst sagten. Das bedeutet nicht notwendigerweise, daß wir die Hypothese von einer Verbindung zur Jesustradition aufgeben müssen. Es ist nämlich durchaus plausibel, daß die Paulusgegner das Jesuswort aus dem Zusammenhang gerissen und es spöttisch benutzt hatten, um dem Apostel Wankelmut anzulasten: Paulus, so dürften sie sarkastisch gesagt haben, nahm die Weisung Jesu wirklich ernst; sein Wort war tatsächlich Ja, ja *und* Nein, nein!

Falls das in etwa der Hintergrund von 2 Kor 1,17f. sein sollte, hätten wir keinen Beweis dafür, daß Paulus hier eine Jesustradition direkt benutzte. Wir hätten dann aber immerhin einen Beweis dafür, daß diese Jesustradition aus der Bergpredigt in der korinthischen Gemeinde bekannt war, und zwar so gut, daß man das Wort aus dem

---

148 Zu den Traditionen siehe Ito, »Question of Authenticity«; außerdem Welborn, »Dangerous Double Affirmation«.

149 Griechisch (τὸ) ναὶ ναὶ (καὶ τὸ) οὔ οὔ.

Zusammenhang reißen und gegen Paulus verwenden konnte. Es ist also durchaus denkbar, daß Paulus selbst das Wort nicht kannte oder zumindest nicht erkannte, daß es auf Jesus zurückging; dann hätte er natürlich auch nicht gewußt, daß er sich gegen die Lehre des Herrn wandte. Den Ursprung des korinthischen »Seitenhiebs« dürfte er jedoch gekannt haben; daß er versicherte, er sei ein »Ja, ja, Nein, nein«-Mensch, wäre dann lediglich eine Reaktion auf den Mißbrauch des Wortes durch die Korinther und würde nicht bedeuten, daß er die Autorität des Jesuswortes vom Schwören in Frage stellte.[150]

Nachdem Paulus versichert hat, er sei kein »Ja, ja, Nein, nein«-Mensch, betont er: »Denn Gottes Sohn Jesus Christus, der euch durch uns verkündet wurde..., ist nicht als Ja und Nein zugleich gekommen; in ihm ist das Ja verwirklicht. Er ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat. Darum rufen wir durch ihn zu Gottes Lobpreis auch das Amen.« (1,19–21) Was er damit sagen will, ist ganz klar: In Jesus hatte Gott ein unzweideutiges Ja gesprochen, Jesus war das durch und durch positive Wort Gottes zu den alttestamentlichen Heilsverheißungen. Das drückt Paulus hier allerdings auf sehr ungewöhnliche Weise aus, was sich zumindest zum Teil durch den Kontext erklären läßt: Er wehrt sich gegen einen Vorwurf, der gegen ihn erhoben worden ist. Das dürfte aber noch nicht alles sein, denn er spielt ja beispielsweise auf die liturgische Praxis der Gemeinde an, »durch ihn [Jesus] zu Gottes Lobpreis auch das Amen« zu rufen (V. 20). »Amen« ist – das ergibt sich ja auch aus der paulinischen Argumentation – das hebräische Äquivalent zu »ja«. Der Hinweis auf das »Amen« erinnert aber auch an die charakteristische Weise Jesu, wichtige Worte einzuleiten: »Amen, ich sage euch.« Und genau das könnte der Hintergrund für die paulinische Darstellung sein, daß Jesus Gottes »Ja« sei – oder, wie wir auch sagen könnten, Gottes »Amen«: Jesus war unbestritten Gottes Ja, aufgrund seiner Rolle als Heilsbringer, die zum Beispiel in seinen »Amen«-Worten zum Ausdruck kommt. Sollte das tatsächlich der Gedankengang von Paulus gewesen sein, würde er hier die gegen ihn gerichtete Verwendung einer Jesustradition durch die Korinther zurückweisen, indem er sich auf eine andere Jesustradition beruft – und zwar auf eine sehr wichtige und einflußreiche.

Fleisch und Geist

Die Taten des Leibes töten

Ich habe schon dargelegt, daß die Verwendung des Gegensatzes zwischen dem Fleisch und dem Geist ein besonders charakteristisches Merkmal der paulinischen

---

150 Die eidähnlichen Formeln, die Paulus in seinen Briefen verwendet (wie die Anrufung Gottes als seinen Zeugen, beispielsweise in 1 Thess 2,5), dürfte er ohnehin nicht als Widerspruch zu Jesu Wort vom Schwören betrachtet haben. Seine Gegner könnten ihm aber vorgeworfen haben, er mißachte einerseits das Verbot Jesu und habe andererseits dessen Weisung, ein »Ja, ja, Nein, nein«-Mensch zu sein, zu wörtlich genommen und falsch ausgelegt.

Ethik ist. Auf den ersten Blick scheint das – vor allem, weil Paulus »das Fleisch« gewöhnlich negativ sieht – ein Punkt zu sein, bei dem er sich stark von Jesus unterscheidet; man könnte weiter annehmen, daß Paulus durch die negative griechische Auffassung vom Leib beeinflußt wurde. Dagegen sprechen aber überzeugende Beweise, die zeigen, daß Paulus den Leib positiv und auf durch und durch jüdische Weise sah – beispielsweise in 1 Kor 15. Tatsächlich könnte sich im paulinischen Verständnis der Fleisch/Geist-Opposition mindestens ebenso sehr jesuanischer wie griechischer Einfluß widerspiegeln.

Zunächst einmal gibt es ja in den Evangelien Worte, in denen Jesus dazu auffordert, sich die Hand, den Fuß oder das Auge abzuhauen beziehungsweise herauszureißen, wenn sie den Menschen zu Fall bringen. So spricht er zum Beispiel in der Bergpredigt – unmittelbar vor dem Verbot des Schwörens, mit dem ich mich eben beschäftigt habe – von Ehebruch und Scheidung und warnt davor, eine Frau auch nur lüstern anzusehen. Er sagt weiter: »Wenn dich dein rechtes Auge zu Fall bringt, dann reiß es aus und wirf es weg! Denn es ist besser für dich, daß eines deiner Glieder verlorengeht, als daß dein ganzer Leib in die Hölle geworfen wird.«* Dann redet er in gleicher Weise von der rechten Hand (Mt 5,29f.). Solche Warnungen finden wir auch in Mt 18,8f./Mk 9,43–47, und zwar im Anschluß an die Sprüche, die besagen, daß man die »Kleinen« aufnehmen müsse und sie nicht zu Fall bringen dürfe (ich habe ja bereits gezeigt, daß Paulus diese Sprüche gekannt haben dürfte).[151]

Die möglichen paulinischen Parallelen zu diesen Sprüchen sind Gal 5,24 (wo Paulus sagt, jene, die zu Christus gehörten, hätten »das Fleisch mit seinen Leidenschaften und Begierden gekreuzigt«**),[152] Röm 8,13 (wo er schreibt: »wenn ihr aber durch den Geist die Taten des Leibes tötet …«**) und besonders Kol 3,5 (wo er die Kolosser ermahnt: »Darum tötet die Glieder auf der Erde: die Unzucht, die Unreinheit, die Leidenschaft, die böse Begierde … Solche Dinge ziehen den Zorn Gottes nach sich.«*).

Die Kolosserstelle (mit dem Wort »Glieder« im Zusammenhang mit dem Thema »Unzucht und Begierde«) ist vor allem dem Spruch in Mt 5,29f. auffallend ähnlich.[153]

---

151 Die Beziehung zwischen Mt 5,29f. und Mt 18,8f./Mk 9,43–47 wird unterschiedlich beurteilt. Nach Ansicht von Davies und Allison, *Matthew*, I, 523, stützt Matthäus sich in beiden Fällen auf Markus; Luz, *Matthäus*, I, 261f., hält Mt 5,29f. dagegen für wahrscheinlich authentisches »Q«-Material. Die Unterschiede zwischen den sorgfältig strukturierten Versen Mt 5,29f. und den markinischen Versen scheinen tatsächlich darauf hinzudeuten, daß Matthäus eine andere Quelle benutzte.

152 Gal 4,15, wo Paulus von der Bereitschaft der Galater, sich seinetwegen die Augen auszureißen, spricht, ist in diesem Zusammenhang sehr wahrscheinlich nicht von Bedeutung.

153 O'Brien, *Colossians*, 177, registriert zwar die ungewöhnliche Sprache dieser Kolosserstelle, sieht zwischen ihr und dem synoptischen Spruch aber einen Bedeutungsunterschied: »Hier geht es um die Handlungsweisen und Einstellungen, denen die Leibeskraft und die körperlichen Aktivitäten der Leser im alten Leben gewidmet waren.« Ich kann darin allerdings keinen großen Unterschied zu der Bedeutung des synoptischen Spruchs erkennen. O'Brien sieht nicht, wie eng vor allem die Parallele zu Mt 5,29f. ist. Das gilt auch für Neirynck, »Paul and the Sayings«, 282, der Kol 3,5 statt mit den Evangelien mit Röm 6,13; 6,19 in Verbindung bringt. Möglicherweise besteht tatsächlich eine solche Verbindung, gleichzeitig aber auch eine Verbindung zur Jesustradition.

Es ist zumindest gut möglich, daß hier eine Verbindung besteht[154] und daß die auffallende paulinische Phraseologie dieser Stelle (und auch von Gal 5,24 und Röm 8,13) auf die angeführten Jesusworte zurückgeht. Dann läge hier eine interessante Verbindung zwischen der paulinischen Sprache vom »Fleisch« und der Jesustradition vor, auch wenn Paulus die ursprünglich drastischen, parabolischen (und damit für Jesus typischen) Worte in die für ihn selbst charakteristische theologische Denkweise umgesetzt hat.

Fleisch und Geist

Es gibt aber eine noch engere Parallele zum paulinischen Fleisch/Geist-Gegensatz: die Geschichte vom Leidenskampf Jesu in Gethsemane in der matthäischen und markinischen (allerdings nicht in der lukanischen) Fassung. Darin fordert Jesus die Jünger auf, mit ihm zu wachen und zu beten: »Wacht und betet, damit ihr nicht in Versuchung geratet. Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach.« (Mt 26,41/ Mk 14,38)

Zwischen diesem Vers und der paulinischen Verwendung der Fleisch/Geist-Opposition muß nicht unbedingt eine Verbindung bestehen: Diese Opposition wird schon im Alten Testament angesprochen (z.B. Jes 31,3), und ihre synoptische Verwendung darf vermutlich nicht im streng paulinischen Sinn (heiliger Geist gegen die alte Natur) verstanden werden.[155] Es gibt jedoch einige interessante Berührungspunkte zwischen der Gethsemanegeschichte (einschließlich des Satzes vom Fleisch und vom Geist) und der paulinischen Fleisch/Geist-Lehre in den Briefen an die Galater und die Römer.

Die Gethsemanegeschichte

Für den Vergleich mit den paulinischen Texten sind vor allem die folgenden Punkte wichtig:

- Die Geschichte wird in allen drei synoptischen Evangelien bezeugt, außerdem wohl auch in anderen Teilen des Neuen Testaments (z.B. Joh 12,27; 18,11; Hebr 5,7f.).[156]

---

[154] Falls Mt 5,29f. tatsächlich von Mk 9,43–48 abhängt und sekundär dazu ist (was keineswegs sicher ist), könnten die Übereinstimmungen zwischen Mt 5,29f. und Kol 3,5 immer noch auf eine gemeinsame, auf der Markusfassung des Spruchs basierende und sie auslegende Tradition hindeuten (vgl. Davies und Allison, *Matthew*, I, 523).

[155] Taylor, *Mark*, 555.

[156] Schweizer, *Markus*, 179, schreibt:
Daß der Gebetskampf Jesu in Gethsemane historisch ist, sollte zwar nicht bezweifelt werden. Er ist sachlich auch Joh. 12,27 (vgl. 18,11b); Hebr. 4,15; 5,7f. überliefert und paßt weder zum Bild des Gottesknechtes noch erst recht zu dem des herrlichen Wundertäters und göttlichen Herrn.

- Die Schilderung der Schwäche Jesu und seiner Bitte, vor dem Tod gerettet zu werden, vor allem aber der Schwäche der drei wichtigsten Apostel deutet darauf hin, daß die Geschichte authentisch ist.
- Mk 14,36 ist die Stelle, an der Markus schreibt, Jesus habe das Wort »Abba« benutzt. Die Verwendung von »Abba« als Gebetsanrede an Gott dürfte charakteristisch für Jesus gewesen sein (s.o., Kap. 3), und es könnte Zufall sein, daß das aramäische Wort in den Evangelien nur hier steht. Andererseits ist es denkbar, daß gerade das Gebet aus dieser Geschichte für die Urkirche besonders wichtig war.
- Matthäus und Markus bringen die Geschichte mit Petrus, Jakobus und Johannes in Verbindung, also mit dem inneren Kreis der Drei (und vielleicht auch den »Säulen«; siehe Kap. 5 und 8). Das deutet darauf hin, daß sie – wie die Verklärung – als eine besonders wichtige Offenbarung Jesu betrachtet wurde.
- Wahrscheinlich war die Geschichte nicht nur als bedeutsame (und vielleicht auch verwirrende) Offenbarung Jesu wichtig, sondern auch wegen ihres offensichtlichen Bezugs zum christlichen Leben – Jesus fordert seine Jünger auf, mit ihm zu wachen und angesichts von Versuchung und Leiden zu beten.[157]

Aus diesen Punkten kann man schließen, daß die Gethsemanegeschichte in der Urkirche eine wichtige Tradition gewesen sein dürfte.

Abba bei Paulus und in der Gethsemanegeschichte

Kannte Paulus die Gethsemanegeschichte? Wir wissen, daß er eine Tradition kannte, nach der Jesus in der Nacht nach dem letzten Mahl »ausgeliefert« wurde (1 Kor 11,23). Was diese Tradition beinhaltete, wissen wir nicht; da aber seine Geschichte vom letzten Mahl so viel mit den synoptischen Geschichten gemeinsam hat und da alle drei Synoptiker berichten, Jesus sei in Gethsemane verraten und verhaftet worden, liegt die Vermutung nahe, daß Paulus die Gethsemanegeschichte kannte. Die Frage ist nun, ob sich das beweisen läßt. Dazu kann man die Tatsache heranziehen, daß Paulus in den Briefen an die Galater und die Römer das Wort »Abba« benutzt:

> Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau ... damit wir die Sohnschaft erlangen. Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater.** (Gal 4,4–6)

> Denn ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Knechten macht und wieder Furcht schafft, sondern ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!* (Röm 8,15)

---

[157] Auf die Verbindungen zwischen der eschatologischen Rede und der Gethsemanegeschichte (z.B. die Mahnungen, zu wachen, in Mk 13,37 und 14,34) haben viele Exegeten hingewiesen. Die Passion Jesu, einschließlich des Gebets in Gethsemane, dürfte als Vorbild für das Leiden der Christen in der Bedrängnis betrachtet worden sein; vgl. Geddert, *Watchwords*, 89–111. Myers, *Binding the Strong Man*, z.B. 389–92, vertritt die interessante, aber eher unwahrscheinliche Auffassung, daß der Tod Jesu das in Mk 13,27 verheißene Kommen des Menschensohnes bedeute; es ist aber immerhin vorstellbar, daß Jesu Tod und Auferstehung für Markus eschatologische Ereignisse waren, in denen die Zerstörung des Tempels und die Rückkehr des Menschensohnes in Herrlichkeit antizipiert wurden.

Eine interessante Übereinstimmung zwischen diesen beiden Texten ist die Verwendung des Verbs »rufen« in Verbindung mit der »Abba«-Anrede für Gott. Daß Paulus dieses Verb (*krazō*) benutzt, wird gewöhnlich als Ausdruck der Intensität der Geisterfahrung des Christen erklärt.[158] Es fällt aber erstens auf, daß er es an den beiden Stellen gebraucht, an denen er auch das Wort »Abba« verwendet, jedoch nirgendwo sonst im Zusammenhang mit christlichen Gebeten;[159] das könnte auf eine traditionelle Verbindung dieses Verbs mit »Abba« hindeuten. Zweitens gibt es in den Evangelien ja nur eine einzige Stelle, an der das aramäische »Abba« beibehalten wird, nämlich die Gethsemanegeschichte in der Markusfassung; der Grund dafür könnte sein, daß »Abba« mit Gethsemane in Verbindung gebracht wurde und dieses Ereignis in der Erinnerung der Urkirche besonders wichtig war. Drittens machen die Evangelisten deutlich, daß Jesu Gebet in Gethsemane ganz besonders inbrünstig war. Und viertens benutzen die Evangelisten im Zusammenhang mit Jesu Gebet zwar nicht das Verb »rufen«, doch in Hebr 5,7 wird das entsprechende Substantiv verwendet, und der Verfasser dürfte dabei an Gethsemane gedacht haben: »... hat er [Jesus] mit lautem Rufen und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht, der ...«** [160]

Es ist also durchaus möglich, daß das Gethsemanegebet im Hintergrund steht, wenn Paulus in Gal 4,6 und Röm 8,15 schreibt, die Christen *riefen* »Abba«.[161]

Andere Hinweise auf Gethsemane in Römer 8

Das ist vor allem für Röm 8 plausibel, da die Worte vom »Abba«-Ruf dort in einer Passage stehen, in der es um die Teilhabe der Christen an Leiden, Tod und Auferstehung Christi geht. Kurz zuvor hat Paulus gesagt, die Christen müßten »durch den Geist die Taten des Leibes«** töten, um leben zu können (V. 13). Nach den Worten vom »Abba«-Ruf schreibt er weiter: »So bezeugt der Geist selber unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind. Sind wir aber Kinder, dann auch Erben; wir sind Erben Gottes und sind Miterben Christi, wenn wir mit ihm leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden.« (V. 16f.)

---

158 Siehe Dunn, *Romans*, 453.

159 Er benutzt es sonst nur noch in Röm 9,27.

160 Im Hebräerbrief steht nicht, was Jesus rief; dort heißt es aber weiter: »Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt ...«; das könnte eine indirekte Anspielung auf seinen »Abba«-Ruf sein.

161 Zum Beweis dafür, daß das »Abba«-Gebet von Gethsemane in der Urkirche große Bedeutung hatte, kann man auch Riesner, *Jesus als Lehrer*, 446, heranziehen; er führt die Worte »dein Wille geschehe« (Mt 6,10), die bei Matthäus (aber nicht bei Lukas) im Vaterunser vorkommen, auf das Gethsemanegebet (Mt 26,39/Mk 14,36/Lk 22,42) zurück. Man kann sich leicht vorstellen, daß das an den »Vater« gerichtete Vaterunser mit Worten aus anderen Gebeten Jesu und vor allem aus einem so wichtigen und heiligen Gebet wie dem, das er in Gethsemane an seinen »Abba« richtete, erweitert wurde. (Riesner weist darauf hin, daß es zu »sondern rette uns vor dem Bösen«, das ebenfalls nur bei Matthäus und nicht bei Lukas steht, eine Parallele in Joh 17,15 gibt; auch bei der Johannesstelle handelt es sich um ein Gebet im Kontext der Passion, das manche Forscher mit dem Gethsemanegebet in Verbindung gebracht haben.)

Im Kontext des »Abba«-Rufs in Röm 8 ist also nicht nur vom Kreuz und von der Teilhabe der Christen am Leiden Christi (was auch schon an Gethsemane erinnert) die Rede, sondern es geht auch um den Kampf zwischen dem Geist und dem Fleisch. Ganz kurz vor den Worten vom »Abba«-Ruf spricht Paulus ja von den »Taten des Leibes«** und dem »Geist« (V. 13); schon in früheren Versen von Röm 8 hat er sich mit dem Fleisch/Geist-Gegensatz und der Schwäche des Fleisches beschäftigt (V. 3, 5–9).[162] Im vorhergehenden Kapitel, vor allem in 7,14–25, hat er plastisch die Schwäche des Fleisches im Kampf des Menschen um ein Leben im Christusgeist geschildert: »... das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen.« (V. 18)[163]

In Röm 7f. kommen also folgende Punkte zusammen:

- der »Abba«-Ruf;
- eine Schwerpunktsetzung auf Jesu Tod und Auferstehung;
- die Konzeption der christlichen Teilhabe an der Erfahrung Jesu;
- die »Geist«/»Fleisch«-Terminologie;
- die Verwendung dieser Terminologie zur Beschreibung der menschlichen Schwäche und des Kampfes um ein Leben im Geist.

Insgesamt besteht somit eine sehr enge Übereinstimmung mit der Gethsemanegeschichte. Man kann sogar noch einen weiteren Punkt hinzufügen:

- In beiden Traditionen wird betont, daß es in Situationen der Schwachheit wichtig sei, zu beten (Mk 14,38; Röm 8,26).[164]

Angesichts dieses Textbefunds scheint es sehr gut möglich, daß die Reflexionen von Paulus über die Kämpfe der Christen um ein Leben im Christusgeist in der Zeit des Leidens vor dem Ende in Röm 7f. durch die Gethsemanegeschichte zumindest beeinflußt wurden. Paulus könnte Jesu Erfahrungen als Modell für das christliche Leben sehen: Der Christ wird aufgerufen, sich mit Jesus dem Leiden und dem physischen Tod zu stellen; die Gegenwart ist eine Zeit der Versuchung und des Kampfes

---

162 Für hilfreiche Hinweise zu diesem Punkt danke ich Idicheria Ninan. Siehe sein *Jesus as the Son of God*, 328–32.

163 In Röm 7,14–25 stellt Paulus sprachlich nicht »Fleisch« und »Geist« gegenüber, sondern »Fleisch« und »Vernunft«; daher seine Schlußfolgerung: »Es ergibt sich also, daß ich mit meiner Vernunft dem Gesetz Gottes diene, mit dem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde.« (V. 25) An der sehr ähnlichen Stelle Gal 5,16f. verwendet er jedoch die Worte »Fleisch« und »Geist«, und in Röm 8 benutzt er »Vernunft« und »Geist« zusammen. Er hob sich den Geist offenbar bewußt bis Röm 8 auf, könnte aber durchaus auch schon in Kap. 7 an den Gethsemanegegensatz zwischen dem schwachen Fleisch und dem willigen Geist gedacht haben.

164 Vgl. Röm 8,26 (»So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können.«) mit der Gethsemanegeschichte, in der Jesus inbrünstig zu seinem »Abba« betet (durch den Geist, wie Paulus wohl gesagt hätte) und seine Jünger auffordert: »Wacht und betet ... Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach.« Vgl. Thompson, *Clothed with Christ*, 94. Siehe auch 2 Kor 12,7–10, wo Paulus schreibt, in seiner »Schwachheit« habe er dreimal den Herrn angefleht.

zwischen dem Fleisch und dem Geist; man muß ihr wie Jesus mit durch den Geist an den Vater, Abba, gerichteten Gebeten begegnen; die gegenwärtige Sehnsucht, gleichzeitig eine zuversichtliche Hoffnung, besteht darin, an der Auferstehung Jesu und der »Erlösung in Christus Jesus« teilzuhaben.

Diese Hypothese läßt sich allerdings nicht zweifelsfrei beweisen. So steht der Hinweis auf den »Abba«-Ruf der Christen in Gal 4,6 nicht im Kontext der Leiden der Christen oder ihres Kampfes um ein Leben im Geist. Paulus verweist vorher zwar tatsächlich auf den irdischen Jesus (»... sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau ...«; 4,4), und später spricht er im Galaterbrief auch über den Kampf zwischen dem »Fleisch« und dem »Geist« (5,16f.;[165] man beachte auch »Schwäche«, »Fleisch« und »Versuchung« in 4,13f.). Die Übereinstimmungen sind aber nicht so überzeugend wie bei Röm 7f. Außerdem könnten diejenigen, die der Ansicht sind, daß »Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach« ursprünglich nicht zur Gethsemanegeschichte gehörte, sein Fehlen in der Lukasfassung der Geschichte als Beweis anführen.[166] Selbst wenn diese keineswegs gesicherte Annahme zuträfe, wäre es aber immer noch möglich, daß Paulus die Gethsemanegeschichte mitsamt diesem Wort kannte.[167]

Fazit: Paulus und die Gethsemanegeschichte

Es gibt nur wenige andere Hinweise darauf, daß Paulus die Gethsemanegeschichte kannte. Seine Worte in Phil 2,8, daß Jesus »gehorsam bis zum Tod« gewesen sei, erinnern sowohl vom Thema (dem Gehorsam) als auch von der Sprache her (in Mt 26,38/Mk 14,34 heißt es, Jesu Seele sei »zu Tode betrübt« gewesen) an die Gethsemanegeschichte.[168] Auch Kol 4,2 kann man als möglichen Anklang an die Gethsemanegeschichte betrachten; dort ermahnt Paulus seine Leser: »Laßt nicht nach im Beten; seid dabei wachsam und dankbar!« (Vgl. Mt 26,41/Mk 14,38: »Wacht und betet ...«)[169] Diese beiden Stellen stärken meine bisherige Argumentation aber kaum. Es bleibt jedenfalls festzuhalten, daß durchaus die Möglichkeit besteht, daß Paulus durch die Gethsemanegeschichte, die eine bekannte (und sehr beeindrukkende) Geschichte über den Herrn gewesen sein dürfte, beeinflußt wurde.

---

165 Es gibt eine ganze Reihe sprachlicher Übereinstimmungen zwischen Gal 5,16f. und der Gethsemanegeschichte: Außer »Fleisch« und »Geist« sind noch »Begehren« (ἐπιθυμέω in Gal 5,17; πρόθυμος in Mt 26,41/Mk 14,38) und das »Wollen« (θέλω in Gal 5,17 und in Mt 26,39/Mk 14,36) zu nennen.

166 So Schweizer, *Markus*, 179. Es wäre sogar denkbar, daß hier ein paulinischer Satz in die ursprüngliche Geschichte eingefügt wurde. Das ist jedoch unwahrscheinlich, da es in der synoptischen Geschichte nicht um den typisch paulinischen Gegensatz »Fleisch/heiliger Geist« geht.

167 Auch wenn das Wort ursprünglich nicht zum Kontext von Gethsemane gehört haben sollte, könnte es ein echtes Jesuswort sein und Paulus beeinflußt haben. In diesem Fall könnte man sagen, daß Paulus und Matthäus/Markus es auf ähnliche Weise deuteten.

168 Siehe Resch, *Paulinismus*, 111. Die Präpositionen sind allerdings nicht identisch: μέχρι in Phil 2,8, ἕως in Mt 26,38/Mk 14,34. Zum Thema des Gehorsams im Gethsemanekontext vgl. Hebr 5,8f.

169 Das Thema »Wachsamkeit« bei Paulus werde ich in Kap. 7 ausführlich besprechen.

Fazit: Paulus und die Jesustradition

In diesem Kapitel habe ich zahlreiche mögliche und wahrscheinliche Verbindungen zwischen Jesus und Paulus herausgearbeitet. Aus den angeführten Stellen kann man schließen, daß Paulus sehr wahrscheinlich die Lehre Jesu zur Scheidung und Wiedervergeltung kannte.

Wahrscheinlich kannte er auch das Jesuswort vom »einen Fleisch« und den »Eunuchenspruch«, die Maria-Marta-Erzählung, einen großen Teil der Lehre Jesu zur Liebe – zum Nächsten, zu den Feinden und zueinander (»das Gesetz Christi«) –, das Wort zur Zahlung der kaiserlichen Steuern, die Worte von der »Aufnahme der Kleinen«, die man nicht »zu Fall bringen« dürfe, seine Verbote, zu richten und zu schwören, und seine Lehre zum christlichen Dienen (einschließlich des »Lösegeld«-Logions).

Außerdem könnte er die Jesusworte vom Leben in Frieden gekannt haben, das Salz- und das Lichtwort, die Gewohnheit Jesu, wichtige Worte mit »Amen« einzuleiten, seine Worte zum Abhauen von Gliedern, die den Menschen zu Fall bringen, die Gethsemanegeschichte und Jesu Worte in dieser Geschichte, darunter auch »Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach«.

Zum Schluß möchte ich noch auf drei Punkte zurückkommen, mit denen ich mich schon in früheren Kapiteln beschäftigt habe:

Erstens habe ich weitere Beweise dafür vorgelegt, daß in der Urkirche über die Jesustradition gesprochen und diskutiert wurde; vor allem die Korinther vertraten in der Frage der Sexualität und der Ehelosigkeit eine andere Auffassung als Paulus. Sie scheinen außerdem das Wort Jesu, in dem er das Schwören verbietet, aus dem Kontext gerissen und Paulus so vorgeworfen zu haben, ein »Ja, ja, Nein, nein«-Mensch zu sein.

Zweitens habe ich gezeigt, daß es offenbar eine beachtliche Zahl paulinischer Anklänge an bestimmte synoptische Reden gibt. Das gilt besonders für die möglichen Anklänge an die Bergpredigt (z.B. Salz, Licht, Erfüllung des Gesetzes, Abhauen von Gliedern, die zu Fall bringen, Verbot des Schwörens, Feindesliebe, die Aufforderung, nicht zu richten),[170] für die in Mt 18/Mk 9/Lk 9 belegten Worte zum Leben in der

---

[170] Ich habe ja schon auf verschiedene andere mögliche Anklänge an die Bergpredigt hingewiesen, darunter auch 1 Kor 4,8 (s.o., S.71; Schürmann, *Lukasevangelium*, führt eine Vielzahl von Verbindungen und möglichen Verbindungen zwischen 1 Kor 4 und Lk 6 auf). Goulder, *Evangelists' Calendar*, 229, kommt auf Grundlage der Parallelen zur Bergpredigt in Röm 12–15 zu dem Schluß, daß wahrscheinlich Paulus Matthäus beeinflußte, nicht umgekehrt: »Matthäus verfaßte die Predigt nämlich dreißig Jahre, nachdem Paulus den Römerbrief geschrieben hatte.« Daß Matthäus die Predigt tatsächlich »verfaßte«, ist jedoch sehr fraglich. Der Zwei-Quellen-Theorie zufolge gab es zumindest ein »Q«-Substrat, und es ist sehr gut möglich, daß Matthäus (der das ja auch selbst behauptet) sich auf eine ursprüngliche »Predigt« Jesu stützte, die auch Paulus kannte. Falls es sich bei der matthäischen Predigt tatsächlich um eine Zusammenstellung ursprünglich getrennter ethischer Traditionen handeln sollte, würde das meine Schlußfolgerungen im Hinblick auf die Frage, inwieweit Paulus die Traditionen kannte, ohnehin nicht entwerten: Die Häufung der Parallelen zu dieser Predigt in Röm 12–15 könnte (wie die Parallelen zwischen der eschatologischen Rede und den beiden Thessalonicherbriefen) auf gemeinsam verwendetes Material zum Thema zurückzuführen sein. Goulders Schlußfolgerung, daß dem Matthäusevangelium ein Lektionar zugrunde liegt, zu dem systematische Lesungen der paulinischen Briefe gehörten, ist

Gemeinde (z.B. Annahme/Aufnahme, zu Fall bringen, Abhauen von Gliedern, Leben in Frieden, Salz, Vergebung) und für die Worte zur Ehe, Scheidung und Ehelosigkeit, die in Mt 19 stehen. Ob das nun beweist, daß Paulus die Traditionen schon in einer ähnlichen Zusammenstellung kannte wie wir heute, oder ob es lediglich die Tatsache widerspiegelt, daß er Material benutzte, aus dem die Evangelisten später erkennbare Blöcke bildeten, ist noch unklar. Paulus dürfte aber die Maria-Marta-Erzählung gekannt haben, nicht nur die einzelnen Worte, die in ihr vorkommen; wahrscheinlich kannte er auch das Gespräch über die Scheidung.

Drittens begegnet in bestimmten Teilen der paulinischen Briefe eine besonders starke Häufung von Anklängen an die Jesustradition; das gilt beispielsweise für 1 Kor 7, wo Paulus im Zusammenhang mit der Ehe verschiedene Herrentraditionen verwendet, und für Röm 12–15, wo er eine Vielzahl von Jesusworten anklingen läßt (z.B. »Liebt eure Feinde« und »Richtet nicht« aus der Bergpredigt, die Worte von der »Annahme/Aufnahme« und vom »zu Fall bringen« aus Mt 18/Mk 9/Lk 9 und das Wort zur Zahlung der kaiserlichen Steuern aus der Belehrung der Jünger vor der Passion).

Exkurse

Exkurs 1: Die Worte zur Scheidung bei den Synoptikern

Die Beziehungen zwischen den synoptischen Texten zur Scheidung sind kompliziert. In diesem Exkurs werde ich die relevanten Stellen aufführen und eine Hypothese über die Verbindungen zwischen ihnen entwickeln.

Die entsprechenden Stellen lauten:

> Ich aber sage euch: Wer seine Frau entläßt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, liefert sie dem Ehebruch aus [μοιχεύω, Passiv]; und wer eine Frau heiratet, die aus der Ehe entlassen worden ist, begeht Ehebruch [μοιχάομαι]. (Mt 5,32)

> Wer seine Frau aus der Ehe entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch [μοιχεύω]; auch wer eine Frau heiratet, die von ihrem Mann aus der Ehe entlassen worden ist, begeht Ehebruch [μοιχεύω]. (Lk 16,18)

> Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen ... Ich sage euch: Wer seine Frau entläßt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, und eine andere heiratet, der begeht Ehebruch [μοιχάομαι]. (Mt 19,6; 19,9)

> Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen ... Wer seine Frau aus der Ehe entläßt und eine andere heiratet, begeht ihr gegenüber Ehebruch [μοιχάομαι].

---

angesichts des Textbefunds nicht notwendig und zudem ohnehin unwahrscheinlich. (Siehe u.a. Morris, »Gospels and the Jewish Lectionaries«.)

> Auch eine Frau begeht Ehebruch [μοιχάομαι], wenn sie ihren Mann aus der Ehe entläßt und einen anderen heiratet. (Mk 10,9; 10,11 f.)

Zu den Punkten, die hier bemerkenswert sind, gehören die unterschiedlichen Verben, die Jesus benutzt, wenn er davon spricht, daß die Scheidung einen Ehebruch mit sich bringe (μοιχεύω in Mt 5,32a und Lk 16,18, μοιχάομαι in Mt 5,32b; 19,9; Mk 10,11 f.), und die verschiedenen Konstruktionen, die er für den Akt der Scheidung verwendet (ein Partizip in Mt 5,32a; Lk 16,18; Mk 10,12; »wer ... entläßt« mit dem Verb im Konjunktiv in Mt 5,32b; 19,9; Mk 10,11). Matthäus und Lukas sprechen nur von dem Fall, daß der Mann sich von seiner Frau scheiden läßt, während bei Markus auch von scheidungswilligen Frauen die Rede ist. Paulus wendet sich in 1 Kor 7 vor allem an die korinthischen Frauen; es könnte aber von Bedeutung sein, daß er in seinem Zitat der Weisung des Herrn mit Bezug auf die Frauen das Verb »trennen« im Passiv benutzt, mit Bezug auf die Männer hingegen das Verb »(aus der Ehe) entlassen« im Aktiv.[171] Matthäus führt in 5,32 und 19,6 eine »Ausnahmeregelung« zur Unscheidbarkeit der Ehe an. Paulus läßt wie Markus und Lukas nicht erkennen, daß er diese »Unzuchtsklausel« kannte, setzt aber offenbar ein dem matthäischen ähnliches Verständnis voraus.

Aus diesen und anderen Beweisen kann man schließen, daß es zwei ganz unterschiedliche Traditionen der Jesusworte zur Scheidung gab. Die eine ähnelte Mt 5,32a und dürfte zu den Antithesen gehört haben:

> Ich sage euch: Wer seine Frau aus der Ehe entläßt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, liefert sie dem Ehebruch aus (μοιχεύω).

Mit anderen Worten: Bei Unzucht der Frau ist sie selbst für den Ehebruch verantwortlich; wenn ihr Mann sich aber unter anderen Umständen scheiden läßt und seine frühere Frau dann erneut heiratet, ist er für den Ehebruch verantwortlich.

Die andere Tradition glich Mt 19,9; Mk 10,11 und Mt 5,32b; diese Tradition benutzte Paulus:

> Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen ... Wer seine Frau aus der Ehe entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch (μοιχάομαι); auch wer eine Frau heiratet, die von ihrem Mann aus der Ehe entlassen worden ist, begeht Ehebruch.

Auf dieser Grundlage lassen sich alle Evangelienstellen zur Scheidung erklären: Markus stützte sich auf die zweite dieser Traditionen, arbeitete sie aber für die Heidenchristen um und sprach auch von Frauen, die sich von ihren Männern scheiden lassen

---

171 Später verwendet er »(aus der Ehe) entlassen« für die Frauen und »trennen« (Medium) für die Männer; man kann daher die Ansicht vertreten, daß er zwischen den beiden Verben keinen Unterschied machte und daß das Medium des Verbs »trennen« (χωρίζω) aktivische Bedeutung hatte (siehe Neirynck, »Paul and the Sayings«, 318). Es bleibt aber festzuhalten, daß Paulus dort, wo er die Worte des Herrn zitiert (und zwar nur dort!), mit Bezug auf die Frauen »trennen« im Passiv benutzt; dieser Gebrauch steht im Einklang mit der jüdischen Tradition, nach der sich zwar die Männer von ihren Frauen scheiden lassen konnten, aber nicht umgekehrt, und könnte daher die Jesustradition widerspiegeln (siehe meine Rekonstruktion).

wollten – was nach dem jüdischen Gesetz nicht erlaubt war.[172] Bei Matthäus kommt es zu einer Art gegenseitiger Befruchtung der beiden Traditionen: 5,32a repräsentiert die erste, 5,32b die zweite; 19,9 repräsentiert die zweite, Matthäus hat aber die »Ausnahme« aus der ersten hinzugefügt. Auch Lukas hat die beiden Traditionen vermischt.[173]

Exkurs 2: Galater 3,28 und die Taufe

1 Kor 12,13 und Kol 3,11 sind Gal 3,28 sehr ähnlich; wahrscheinlich geht es an allen drei Stellen um die christliche Taufe, auch wenn Paulus das in Kol 3,11 nicht ausdrücklich sagt.[174] An allen drei Stellen ist die Rede davon, Christus »anzuziehen« oder in Christus aufgenommen zu werden, und es wird von der Überwindung alter Gegensätze (zwischen Juden und Griechen usw.) und vom Einssein gesprochen. Bei zwei von ihnen spielt Paulus auf die Schöpfungsgeschichte an: »nicht [mehr] Mann *und* Frau« in Gal 3,28 ist ein Anklang an Gen 1,27 (im Gegensatz zu »Juden *oder* Griechen«**, »Sklaven *oder* Freie«**), und in Kol 3,10 schreibt Paulus: »... und zieht den neuen [Menschen] an, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird«.* Daraus können wir schließen, daß Paulus die Taufe mit der Konzeption der neuen Schöpfung in Verbindung brachte.[175]

Es ist leicht nachvollziehbar, daß die Korinther angesichts dieses Taufverständnisses den Schluß zogen, daß die Taufe die Abschaffung der alten Unterscheidung zwischen Mann und Frau bedeutete. Diese Auffassung weist Paulus in 1 Kor 11 und 1 Kor 6f. zurück. An der erstgenannten Stelle sagt er, die schöpfungsbedingten Unterschiede zwischen Männern und Frauen seien weiterhin von Bedeutung, an der anderen, die »ein Fleisch«-Beziehung in der Ehe habe nichts von ihrer Bedeutung verloren. Für ihn hat »nicht [mehr] Mann und Frau« etwas mit der Beziehung zu Christus zu tun und muß zu gegenseitiger Achtung und Fürsorge führen (in 1 Kor 7,3f.; 11,11f. streicht er diese Gegenseitigkeit heraus), beinhaltet aber nicht die Abschaffung der in der Schöpfung angelegten Unterschiede. Möglicherweise ist es kein Zufall, daß das paulinische »nicht [mehr] Mann und Frau« zwar in Gal 3,28 steht, nicht aber in 1 Kor 12,13 oder Kol 3,11: Sollte das daran liegen, daß Paulus die Erfahrung gemacht hatte, wie leicht diese Worte mißverstanden werden konnten?

D. R. MacDonald schlägt eine gewagtere Deutung von Gal 3,28 und der Situation

---

172 Walter, »Paulus«, 509, betrachtet Mk 10,12 – meiner Ansicht nach zu Recht – als »Erweiterung älterer Tradition«, nimmt aber zu Unrecht an, daß Paulus die Markusfassung kannte.

173 Diese Hypothese habe ich in »Paul's Use«, 7–15, ausführlich erläutert; weitere bibliographische Angaben siehe dort. Eine neuere, umfassende Besprechung der Geschichte der betreffenden Traditionen (allerdings ohne Berücksichtigung meines Standpunktes) bietet Collins, *Divorce in the NT*. Siehe außerdem B. Schaller, »Die Sprüche über Ehescheidung«.

174 Zu Gal 3,28 siehe Fung, *Galatians*, 175. Röm 10,12 ist ein weiterer vergleichbarer (wahrscheinlich ebenfalls taufbezogener) Text.

175 Zu diesem Punkt siehe vor allem Wire, *Corinthian Women Prophets*, 123–25.

in Korinth vor:[176] Seiner Ansicht nach könnte Gal 3,28 mit einem Jesus zugeschriebenen Wort in Zusammenhang stehen, das im Ägypterevangelium bezeugt wird: »Wenn ihr das Gewand der Scham mit Füßen tretet, und wenn die zwei eins werden und das Männliche mit dem Weiblichen verbunden weder männlich noch weiblich sein wird.«[177] MacDonald nimmt an, daß die Korinther durch dieses Wort beeinflußt worden waren und daß die Taufe in Korinth ein Transvestieritual war, bei dem der Täufling den alten Leib ablegte und in den ursprünglichen, androgynen Zustand der Menschheit zurückkehrte, so daß es »nicht [mehr] Mann und Frau« gab. Als Ausdruck dieses neuen Zustands hätten die Frauen im Rahmen ekstatischer Riten ihre Schleier abgelegt (1 Kor 11).

Die korinthischen Frauen könnten tatsächlich durch den Ritus und die Theologie der Taufe beeinflußt worden sein. So könnten sie das Taufgewand als Ausdruck des Anziehens von Christus und der Gleichheit aller, die getauft wurden – also auch von Mann und Frau –, verstanden haben. Obwohl MacDonalds Analyse durchaus interessant ist, sind seine Annahmen im Hinblick auf das Ägypterevangelium und die Taufe in Korinth doch sehr unwahrscheinlich.

Die Auffassung der asketischen Korintherinnen läßt sich auf der Grundlage von Texten aus den kanonischen Evangelien, die mit größerer Plausibilität auf Jesus zurückgeführt werden können, durchaus zufriedenstellend erklären, während sich nicht nachweisen läßt, daß der Text aus dem Ägypterevangelium ursprünglich ist oder mit einiger Plausibilität auf Jesus zurückgeht. (MacDonald räumt selbst ein, daß er nicht von Jesus stammen kann, scheint aber anzunehmen, daß er ihm schon sehr früh zugeschrieben wurde. Er bringt die in ihm repräsentierte Denkweise mit Apollos in Verbindung.)

Außerdem ist es viel wahrscheinlicher, daß das gnostisch-anthropologische Verständnis von der Taufe als geschlechtlicher Verwandlung, das in der Textstelle aus dem Ägypterevangelium zum Ausdruck kommt, von der paulinischen Auffassung, daß die Taufe die sozialen Schranken niederreiße (einer durch und durch jüdischen Auffassung, die Paulus in Korinth gelehrt haben dürfte und die in Kontinuität zur Lehre Jesu vom Reich Gottes stand), abhängig war – nicht umgekehrt, wie MacDonald meint. Die Korinther kannten sowohl die paulinische Lehre als auch entsprechende Jesusworte, bewegten sich aber unter dem Einfluß griechischen Denkens in eine gnostische Richtung.[178]

---

176 In *There is No Male and Female.*

177 Zitiert in Klemens von Alexandrien, Stromateis III,13,92 (Üb. von Otto Stählin, München, 1936); vgl. ThEv 21f. und 37; siehe außerdem M. Y. Macdonald, »Women Holy«, 165f.

178 Siehe auch Wire, *Corinthian Women Prophets*, 281; vgl. Ellis, *Pauline Theology*, 82–85.

Exkurs 3: Die »Liebt eure Feinde«-Traditionen in Matthäus 5,38–48/Lukas 6,27–36

In meinem Aufsatz »Paul's Use of the Jesus Tradition«, 15–24, beschäftige ich mich unter Berücksichtigung der entsprechenden paulinischen Textstellen mit den Beziehungen zwischen den Traditionen in Mt 5,38–48/Lk 6,27–36. Ich bin der Auffassung, daß hinter Matthäus und Lukas eine vorsynoptische Form der Tradition steht. Obwohl es nicht immer möglich ist, eine Entscheidung zwischen dem matthäischen und dem lukanischen Wortlaut zu treffen, dürfte diese Tradition etwa folgendermaßen ausgesehen haben:

> Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern tut allen Gutes. Dem, der dich auf die (rechte) Wange schlägt, halt auch die andere hin; und dem, der dich vor Gericht bringen will, um dir den Rock wegzunehmen, laß auch den Mantel. Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm. Gib jedem, der dich bittet, und wer von dir borgen will, den weise nicht ab.
>
> Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich sage euch: Liebt eure Feinde, segnet die, die euch verfluchen/beschimpfen, betet für die, die euch mißhandeln/verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er läßt die Sonne aufgehen über Bösen und Guten und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Das tun auch die Zöllner. Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden? Ihr sollt also vollkommen/barmherzig sein ...

Durch diese Rekonstruktion lassen sich die Unterschiede zwischen Matthäus und Lukas gut erklären – Matthäus hält sich enger an die ursprüngliche Fassung, Lukas hingegen kombiniert die beiden Antithesen miteinander.

J. Sauer kommt in seinem wichtigen Artikel zu den synoptischen und paulinischen Aussagen über Feindesliebe und Wiedervergeltungsverzicht zu einer ganz ähnlichen »Q«-Fassung;[179] er akzeptiert allerdings recht unkritisch die weitverbreitete Auffassung, daß die matthäischen Antithesen sekundär seien. Er erkennt die Parallelen in Röm 12 und ist ebenfalls der Ansicht, daß Paulus sich auf Traditionen stützt, vertritt aber die ziemlich komplizierte Hypothese, daß Paulus und die Logienquelle ähnliche traditionelle Worte (aus jüdischen und hellenistischen Quellen) kombiniert hätten, nicht die einfachere, daß Paulus erheblich durch die »Q«-Tradition beeinflußt wurde.[180] Sauer bezweifelt, daß ein Teil der »Q«-Tradition auf Jesus selbst zurückgeht; in der Jesustradition gebe es beispielsweise keine Parallele zu dem Gebot »Liebt eure Feinde« – über das Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner spricht er nicht –, und Röm 12,14, das er gegenüber Lk 6,28a als ursprünglichere Form der Tradition ansieht, könne nicht auf Jesus zurückgehen, weil diese Stelle die

---

179 »Traditionsgeschichtliche Erwägungen«.

180 Siehe auch Söding, *Liebesgebot*, 247.

Verfolgung der Christen voraussetze (er erklärt nicht, warum Jesus nicht von der Verfolgung seiner Anhänger hätte sprechen können). Für Sauer scheint vor allem das Argument wichtig zu sein, daß bei Paulus mehr Zitate aus der »Q«-Tradition zu erwarten wären, wenn er sie gekannt hätte. Ich habe aber gezeigt, daß Paulus die Jesustradition ganz überwiegend in Form von Anspielungen benutzt (z.B. in 1 Kor 9,14 und an vielen anderen Stellen). In Röm 12,9–21 zitiert er Jesus auch nicht, doch er dürfte dort trotzdem stark durch die Jesustradition beeinflußt worden sein.[181]

Exkurs 4: Andere mögliche Anklänge an Matthäus 5,38–48/Lukas 6,27–36

Außer in Röm 12 begegnen auch in Kol 3,12–14 und Eph 4,32–5,1 mögliche Anklänge an Mt 5,38–48/Lk 6,27–36.[182] Beide Stellen – ob sie nun von Paulus selbst stammen oder nicht – stehen im Kontext einer ethischen Paränese, zu der auch die Mahnung gehört, den alten Menschen »abzulegen« und »den neuen Menschen« in Christus anzuziehen. Sie lauten folgendermaßen:

> Darum bekleidet euch mit aufrichtigem *Erbarmen*, mit Güte, Demut ...! Ertragt euch gegenseitig, und vergebt einander, wenn einer dem andern etwas vorzuwerfen hat. Wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr! Vor allem aber liebt einander, denn die Liebe ist das Band der *Vollkommenheit*.* (Kol 3,12–14)

> Seid gütig zueinander, seid *barmherzig*, vergebt einander, weil auch Gott euch durch Christus vergeben hat. *Werdet* also Nachahmer Gottes als geliebte *Kinder* ...** (Eph 4,32–5,1)

Diese paulinischen Stellen kann man mit der folgenden synoptischen vergleichen:

> Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt. Dann wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet *Kinder* des Höchsten sein; denn auch er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen. *Seid barmherzig*, wie es auch euer Vater ist!** (Lk 6,35f.; in Mt 5,48 steht: »Ihr sollt also *vollkommen* sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.«)

Natürlich sind die synoptische Mahnung zur Feindesliebe und die paulinische Mahnung zur Liebe innerhalb der christlichen Gemeinde (wenn auch in Konfliktsituationen) nicht deckungsgleich. Die beiden paulinischen Stellen und die synoptische Tradition weisen aber sprachliche und thematische Parallelen auf, vor allem den Ruf, Gott oder »den Herrn« nachzuahmen. Daß diese Ähnlichkeiten sich sowohl auf die lukanische als auch auf die matthäische Fassung der synoptischen Tradition erstrecken, erschwert die Beantwortung der Frage, in welcher Form Paulus die Worte gekannt haben könnte. Um ein Beispiel zu geben: Kannte er »Ihr sollt also

---

[181] Vgl. Thompson, *Clothed with Christ*, 103f.

[182] Siehe J. P. Brown, »Synoptic Parallels«, 34.

vollkommen sein« oder »Seid barmherzig«, oder könnte er sogar beide Fassungen und Auslegungen der Jesustradition gekannt haben, vielleicht durch verschiedene katechetische Gemeindetraditionen?[183] Bei diesen Texten können wir uns nur auf der Ebene der »Möglichkeit« bewegen, doch es *ist* möglich, daß Paulus direkt oder indirekt durch die synoptische Tradition beeinflußt wurde. Es könnte von Bedeutung sein, daß er in Kol 3,16 – nur wenige Verse nach der Stelle, die ein Anklang an Mt 5,38–48/Lk 6,27–36 sein dürfte – vom »Wort Christi« spricht (s.o. zum »Gesetz Christi«).

[183] Man könnte Kol 3,14 ja fast als eine Auslegung von Mt 5,48 nach lukanischer Art oder umgekehrt von Lk 6,36 nach matthäischer Art betrachten!

7
Das zukünftige Kommen des Herrn

I. Theologischer Vergleich von Jesus und Paulus

Die Lehre Jesu

Jesus verkündete die Errichtung einer neuen Weltregierung – des Gottesreichs. Er verkündete den Beginn der Revolution, nach der sich viele seiner Zeitgenossen sehnten – in Erfüllung von Gottes Verheißungen. Doch er enttäuschte seine Anhänger, da er diese Aufgabe nicht so zu Ende brachte, wie sie es erwarteten, und mußte deshalb erklären, daß er wie ein Sämann sei, den Prozeß also nur in Gang gesetzt habe, und daß die »Ernte« in der Zukunft liege (Mt 13,1–32; Mk 4,1–32; Lk 8,4–15; 13,18f.). Das Reich Gottes war in gewissem Sinn im Wirken Jesu gegenwärtig (zumindest konnte man seine Wirkung bereits spüren), doch in einem anderen Sinn würde es erst noch kommen; deshalb lehrte Jesus seine Jünger, »dein Reich komme« zu beten (Mt 6,10; Lk 11,2).

Doch wie stellte Jesus sich dieses zukünftige Gottesreich vor?

Die Rettung des Gottesvolks

Das Bild vom Säen und Ernten deutet darauf hin, daß Jesus das zukünftige Gottesreich als Vollendung dessen sah, was in seinem Wirken begonnen hatte. Die Gottesherrschaft zeigte sich bereits – in Heilungen, der Austreibung des Bösen, Vergebung, Aussöhnung und so weiter –, und das kommende Reich würde die Zeit sein, in der Gottes Wille »wie im Himmel, so auf der Erde« geschehen würde (Mt 6,10).[1] Jesu Anhänger stellten sich die Rettung Israels offenbar auf sehr bodenständige Weise vor, das heißt, als Vernichtung seiner Feinde und Wiederherstellung seiner Souveränität (z.B. Mt 20,21/Mk 10,37; Lk 19,11; 24,21; Apg 1,6). Jesus ging auf diese Erwartungen ein: Ziel seiner Mission war die Sammlung der »verlorenen Schafe des Hauses Israel« (Mt 10,5f.), und er versprach, daß seine Jünger im Gottesreich auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten würden (Mt 19,28/Lk 21,30). Das Alte Testament verhieß Gottes Volk Israel die Befreiung, und Jesus sah seine Mission als Erfüllung dieser Verheißung. Er übernahm aber auch die größere alttestamentliche Vision für die Außenseiter (wie den Samaritaner) und die Völker:

---

[1] Unabhängig davon, ob diese matthäische Formulierung auf Jesus zurückgeht (s.o., Kap. 6), drückt sie sehr zutreffend einen Teil von dem aus, was man unter dem »Reich Gottes« zu verstehen hat.

Zum zukünftigen Reich Gottes würden auch diejenigen gehören, die gegenwärtig aus der Familie Abrahams ausgeschlossen waren. Jesus war dafür berüchtigt, daß er sich unter »Unreine« mischte, doch genau so würde das Reich sein – die Menschen würden »von Osten und Westen kommen«, um mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tisch zu sitzen (Mt 8,11/Lk 7,28f.). Jesus sprach vom kommenden Reich als einem Fest und nahm es durch sein eigenes Verhalten – indem er mit Sündern aß – vorweg (Mt 22,1–14/Lk 14,15–24; Mt 26,29/Mk 14,25; Lk 22,16; 22,18).

Das Endgericht

Obwohl Jesus vor allem eine Freudenbotschaft verkündete, hatte seine Vision von der Zukunft auch einen negativen Aspekt. Sein Zukunftsmodell war kein evolutionäres Modell einer Welt, die allmählich immer besser wurde, sondern eine durch und durch jüdische Vorstellung, die die Konzeption des göttlichen Gerichts über das Böse und die Sünder einschloß.[2] Man muß sowohl die Dringlichkeit der Heilsbotschaft als auch die Freude über sie vor dem Hintergrund des Endgerichts sehen: Beim Evangelium geht es um die Erlösung durch Gott, nicht um Gottes Nachsicht oder Universalismus.

Über Jerusalem

Die Gerichtsankündigung Jesu betraf zum einen den Tempel und das jüdische Volk. Jesus war ein scharfer Kritiker der Leere und Korruption der Religion der jüdischen Führer seiner Zeit; er warnte davor, daß der unfruchtbare Baum zerstört werden würde und daß die Pächter von Gottes Weinberg, die keine Früchte ablieferten, abgelöst werden würden. Daß sie die Botschaft vom Reich Gottes zurückwiesen, war das größte Verbrechen gegen Gott, und die tragische Folge würde dessen baldiger Zorn gegen Jerusalem und den Tempel sein (Lk 11,51: »An dieser Generation wird es gerächt werden«). Dieses prophetische Thema ist in der Evangelientradition gut belegt – in der Markus- und der »Q«-Tradition, in Gleichnissen, in Jesu Weherufen gegen die jüdischen Führer und in seinen Schelt- und Drohworten gegen Jerusalem (z.B. Mt 21,10–22/Mk 11,11–26; Mt 21,33–44/Mk 12,1–12/Lk 20,9–19; Mt 22,1–10; 23,29–39/Lk 11,47–51; 13,34f.).

Besonders auffällig ist die »eschatologische Rede« in Mt 24/Mk 13/Lk 21, wo Jesus von der Zerstörung des Tempels und der nachfolgenden Not spricht. Mit dieser Rede haben die Forscher sich sehr intensiv beschäftigt; viele halten den Hauptteil, in dem die Errichtung des »Greuels der Verwüstung« und dann das Kommen des

---

[2] In den sogenannten Wachstumsgleichnissen, z.B. den Gleichnissen vom Senfkorn, von der selbstwachsenden Saat usw., wird das Gottesreich zwar als etwas dargestellt, das der Ernte entgegenwächst, doch aus dem Gleichnis vom Sämann (mit den verschiedenen Böden, die keine Frucht bringen) und dem vom Unkraut unter dem Weizen wird klar, daß es sich *nicht* um das Bild von einem fortschreitenden Evolutionsprozeß handelt, bei dem das Böse einfach verdorren und kein Gericht erforderlich sein würde (siehe Mt 13,1–31; Mk 4,1–32; Lk 8,4–15; 13,18f.).

Menschensohns auf den Wolken des Himmels beschrieben werden, für ein jüdisches oder judenchristliches Traktat (die »kleine Apokalypse«), nicht für eine Lehre, die auf Jesus zurückgeht. Er wurde mit der Krise im Jahre 39 n. Chr., als Kaiser Caligula sein Standbild im Jerusalemer Tempel aufstellen lassen wollte, und mit dem furchtbaren Jüdischen Krieg von 66–70 n. Chr. in Verbindung gebracht.

Auch wenn manche christlichen Forscher es vorgezogen haben, das recht fremdartige apokalyptische Denken, das in dieser Rede zum Ausdruck gebracht wird, nicht Jesus zuzuschreiben,[3] gibt es keinen triftigen Grund, anzunehmen, daß er nicht auf diese Weise gesprochen haben sollte. Erstens geht die Sprache vom »Greuel der Verwüstung« und vom »Menschensohn« auf das Buch Daniel zurück, wo sie sich auf die schrecklichen Ereignisse des Jahres 167 v. Chr. bezieht, als Antiochus Epiphanes den Jerusalemer Tempel angriff, dort einen heidnischen Altar errichtete und versuchte, das Judentum zu zerstören. Das Buch Daniel und die mit dem Jahr 167 v. Chr. in Zusammenhang stehenden Ereignisse, darunter auch der Aufstand der Makkabäer, waren in Jesu palästinischem Kontext wichtig, da die Menschen sich nun der Bedrohung durch die heidnische Macht Rom ausgesetzt sahen.

Zweitens verhielten sich die Römer in der Krise von 39 n. Chr. nicht zum ersten Mal so, daß die Juden das als Bedrohung der Heiligkeit Jerusalems und des Tempels betrachteten: Pilatus selbst verletzte das religiöse Empfinden der Juden, indem er heidnische Symbole nach Jerusalem brachte und Tempelgelder beschlagnahmte.[4]

Drittens gibt es Grund zu der Annahme, daß Jesus zum einen intensiv über das Buch Daniel reflektierte und seine Auffassung von seiner eigenen Sendung als »Menschensohn« und vielleicht sogar seine Gottesreich-Konzeption vor allem aus dieser Quelle ableitete (s.o., Kap. 2f.) und daß er zum anderen damit rechnete, daß über Jerusalem und vor allem über den Tempel eine Katastrophe hereinbrechen würde, und davor warnte (s.o., Kap. 4).[5]

Schließlich gibt es (s.u.) überzeugende Beweise dafür, daß Matthäus, Markus und Lukas in ihrer jeweiligen Fassung der eschatologischen Rede auf voneinander unabhängige Traditionen zurückgriffen: Die beiden späteren Evangelisten, Matthäus und Lukas, reproduzieren nicht einfach die Traditionen des älteren Markusevangeliums.

Es ist also durchaus möglich, daß Jesus mit den Begriffen der Sprache vom »Greuel der Verwüstung« vom bevorstehenden Gericht über Jerusalem sprach.

---

[3] Für die Geschichte der kritischen Diskussion der eschatologischen Rede siehe Beasley-Murray, *Jesus and the Last Days*. Zu den umfangreichen Besprechungen gehören Pesch, *Naherwartungen*, Lambrecht, *Redaktion*, und Brandenburger, *Markus 13*. Meine eigenen Ansichten habe ich in *Rediscovery* dargelegt.

[4] Josephus, Bell 2,169–77; Ant 18,55–61.

[5] Zager, *Gottesherrschaft*, 303, ist allerdings der Ansicht, daß Mk 13,24–27 nicht im Einklang mit der echten Lehre Jesu stehe. Doch auch wenn es zu Wörtern wie »Sonne«, »Mond«, »Sterne« in der Lehre Jesu keine Parallelen gibt, muß Jesus solche Wörter natürlich hin und wieder benutzt haben, und es spricht nichts dagegen, daß er auf die alttestamentliche Bildwelt von Stellen wie Jes 13,10 zurückgegriffen haben könnte, um den kommenden Tag des Herrn anzukündigen. Siehe Wright, *Victory*, 320–68, 612–53 (Wrights Einwand gegen die traditionelle Parusiedeutung von Mk 13,24–27 kann jedoch nicht restlos überzeugen).

Über den einzelnen

Jesus rechnete nicht nur mit einem Gericht über Jerusalem und den Tempel, sondern auch mit einem universalen Gericht, bei dem der Weizen vom Unkraut und die Schafe von den Ziegen getrennt werden würden; jeder würde Rechenschaft über sein Handeln ablegen müssen und daraufhin in das kommende Reich Gottes aufgenommen oder aus ihm ausgeschlossen werden (z.B. Mt 13,24–30; 25,31–46). Dieses Thema wird im Matthäusevangelium am stärksten hervorgehoben, im Markusevangelium am wenigsten. Doch es spiegelt sich in allen Evangeliumsschichten wider. Markus spricht im Zusammenhang mit dem Zu-Fall-Bringen von jenen, die »in das Leben ... gelangen« oder »in die Hölle geworfen werden« (9,42–48). In zahlreichen »Q«-Gleichnissen und an vielen Stellen, die nur bei Matthäus und Lukas vorkommen, ist von Belohnung und Strafe die Rede: Manche werden zum Fest des Gottesreichs gelangen, andere werden ausgesperrt bleiben (z.B. Mt 7,21–27/Lk 6,46–49 und 13,25–27; Mt 13,24–30; 13,47–50; Lk 16,19–31; 17,22–37/Mt 24,26f.; 24,37–39).

Angesichts von Jesu jüdischem Kontext überrascht es nicht, daß dieses Thema eine so große Rolle spielt. Neu an der Lehre Jesu – so, wie sie in den Evangelien beschrieben wird – ist allerdings, daß das Kriterium des Gerichts häufig über Jesus selbst und die Reaktion auf ihn und seine Verkündigung definiert wird. Das ist aber keineswegs unwahrscheinlich, da Jesus ja davon ausging, daß mit ihm die neue Weltzeit gekommen war. Die Botschaft Jesu (und die seiner Jünger) ist doch gerade deshalb so dringlich, weil der entscheidende Augenblick in ihm und durch ihn herannaht (siehe die Aussendungsrede in Mt 10/Mk 6/Lk 9f.).

Die zukünftige Rolle Jesu

Jesus gab nicht nur zu verstehen, daß das zukünftige Gericht auf Grundlage der Reaktion auf ihn und seine Botschaft erfolgen würde, sondern auch, daß ihm selbst an jenem schicksalhaften Tag eine aktive Rolle zukommen würde.

Der kommende Menschensohn

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß der Jesus der Evangelien davon spricht, daß der Menschensohn »mit seinen Engeln in der Hoheit seines Vaters« (Mt 16,27/Mk 8,38/Lk 9,26) und »auf den Wolken des Himmels« (Mt 24,30/Mk 13,26/Lk 21,27) kommen werde. Diese und andere Worte vom zukünftigen Menschensohn sind offensichtlich aus Dan 7 abgeleitet; bei ihnen geht es um den kommenden Tag des Endgerichts, an dem jedem seine Taten vergolten werden (so Mt 16,27), an dem der Menschensohn sich derer »schämen« wird, die sich seiner geschämt haben (so Mk 8,38/Lk 9,26), und an dem die von ihm Auserwählten zusammengeführt werden (so Mt 24,31/Mk 13,27). Nach der Vision in Dan 7 ist das der Tag, an dem das Gottesvolk befreit wird, an dem ihm Recht verschafft wird und seine Feinde endgültig besiegt werden. Den Evangelien zufolge ist es ein Tag des Gerichts und der Scheidung des einen vom anderen – der treuen Diener und

Knechte von den schlechten, des Weizens vom Unkraut, der Schafe von den Ziegen.

Ich habe auch schon darauf hingewiesen, daß die Exegeten sich sehr viele Gedanken darüber gemacht haben, welche der Menschensohnworte in den Evangelien auf Jesus zurückgehen. Manche schreiben die futurischen Aussagen, die in den Evangelien häufig vorkommen,[6] tatsächlich Jesus zu, sind aber der Ansicht, daß Jesus nicht sich selbst als den kommenden Menschensohn sah.[7] Zur Unterstützung dieser Ansicht kann man Mk 8,38 (»Denn wer sich ... meiner ... schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen«; RSV) heranziehen – aber nur, wenn man den Text auf eine Weise liest, die mit Sicherheit weder von Markus noch von Lukas, die ihn uns überliefert haben, beabsichtigt war.

Es ist viel einfacher, anzunehmen, daß Jesus von sich selbst als dem Menschensohn sprach (als daß der Titel in einem Jesu eigenem Sprachgebrauch widersprechenden Sinn von einer anderen Gestalt auf Jesus übertragen wurde) und daß sein Denken durch die Vision in Dan 7 geprägt wurde. Dann würde es natürlich nicht überraschen, daß er dem im Buch Daniel beschriebenen Tag der Befreiung des Gottesvolks und seiner eigenen Verherrlichung erwartungsvoll entgegenblickte. Wie das Reich Gottes – wenn auch nur als Senfkorn – gegenwärtig ist, so ist Jesus selbst der gegenwärtige Menschensohn (allerdings einer, der leiden muß), aber auch der zukünftige, verherrlichte Menschensohn, der als Richter und Retter kommt.

Die Gleichnisse von der Rückkehr des Herrn

Außer in den Menschensohnworten ist auch in einer Reihe von synoptischen Gleichnissen von Jesu zukünftiger Rückkehr die Rede. Hier sind vor allem diejenigen zu nennen, die Matthäus ans Ende der eschatologischen Rede stellt: die Gleichnisse vom Dieb, vom guten oder schlechten Knecht, von den klugen und törichten Jungfrauen und von den Talenten (Mt 24,43–25,30). Bei all diesen Gleichnissen geht es um Menschen, die auf ein zukünftiges Kommen vorbereitet oder nicht vorbereitet sind.

Zu dieser Matthäusreihe gibt es in Lk 12,35–48 eine Parallele; daher wird sie oft als »Q«-Material betrachtet. Da sich aber auch in Mk 13,33–37 Anklänge an diese Gleichnisse finden, ist es wahrscheinlicher, daß Matthäus, Markus und Lukas eine »vorsynoptische« Gleichnissammlung kannten, die sie auf unterschiedliche Weise bearbeiteten (s.u. den Exkurs »Die eschatologischen Gleichnisse«). Falls diese Auffassung richtig ist, gab es eine sehr frühe und weithin bekannte Sammlung von Worten Jesu zu seinem zukünftigen Kommen.

Manche Forscher sind der Ansicht, daß die Gleichnisse zwar auf Jesus zurückgehen, daß es bei ihnen ursprünglich aber nicht speziell um dessen zukünftiges Kom-

---

[6] Die Vorstellung vom in Herrlichkeit kommenden Menschensohn finden wir nicht nur in der dreifachen Matthäus/Markus/Lukastradition, sondern auch in der »Q«-Tradition von Matthäus und Lukas (z.B. Mt 24,27; 24,39/Lk 17,24; 17,30) sowie im matthäischen (z.B. Mt 13,41; 25,31) und lukanischen (z.B. Lk 18,8) Sondergut.

[7] Z.B. Bultmann, *Theologie*, 3, 29f.

men gegangen sei, sondern um den kommenden Tag des Herrn. Das dürfte aber vor allem darin begründet sein, daß diese Forscher die Vorstellung schwierig finden, daß der Lehrer Jesus aus Galiläa seine eigene machtvolle Rückkehr vorhersagte – überzeugende Beweise gibt es dafür nämlich nicht. Die Deutung der Gleichnisse auf die Rückkehr Jesu hin reicht sehr weit zurück, und es gibt keine Zeugnisse für andere Deutungen. Vor allem das Gleichnis vom Dieb dürfte kaum zuerst von den Urchristen auf Jesus bezogen worden sein, während Jesus durchaus ein an sich so negatives Bild von sich selbst benutzt haben könnte. Die Gleichnisse, in denen ein Herr weggeht und seinen Knechten/Dienern vorher Aufgaben überträgt, erscheinen als Mahnungen Jesu im Zusammenhang mit seinem bevorstehenden Tod viel sinnvoller, als wenn man sie auf den kommenden Tag des Herrn bezieht.

Aus all dem läßt sich der Schluß ziehen, daß Jesus vermutlich mit seiner Trennung von den Jüngern rechnete, mit der Fortsetzung seiner Arbeit durch sie und mit seiner eigenen Rückkehr, bei der er seine Knechte/Diener zur Rechenschaft ziehen und das Reich Gottes vollenden würde. Falls er seine eigene Sendung als Beginn des Fests des Gottesreichs betrachtete, ist es nur folgerichtig, daß er außerdem überzeugt war, daß er diese Aufgabe in der Zukunft beenden würde. [8]

Nahe, und doch ...

Das andrängende Ende

Matthäus und Lukas zufolge warnte Johannes der Täufer seine Zuhörer: »Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt ...« (Mt 3,10; Lk 3,9) Nach Ansicht des Täufers stand das Gericht also unmittelbar bevor. Auch Jesu Botschaft wirkte sehr dringlich: Das Reich Gottes war nahe, die Zeit der Erfüllung war gekommen, der eschatologische »Countdown« hatte begonnen. Wie Johannes und die Qumrangemeinde war auch Jesus überzeugt, daß er in der Endzeit lebte.

In den Evangelien kommt eine ganze Reihe von Worten vor, in denen Jesus ankündigt, daß bald große Dinge geschehen werden, vor allem Mt 10,23 (»Ihr werdet nicht zu Ende kommen mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt«), Mt 16,28/Mk 9,1/Lk 9,27 (»Amen, ich sage euch: Von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie den Menschensohn in seiner königlichen Macht kommen sehen«) [9] und Mt 24,34/Mk 13,30/Lk 21,32 (»Amen, ich sage euch: Diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles eintrifft«). Außerdem ist in Mt 23,36/Lk 11,50 davon die Rede, daß das Gericht »über diese Generation« der Juden kommen werde.

Auf den ersten Blick scheinen diese Worte darauf hinzudeuten, daß Jesus die

---

8 Es fällt auf, daß Jesus für seine Sendung und für das zukünftige Reich Gottes die gleiche »Fest«-Bildwelt benutzte.

9 Markus spricht nicht vom »Menschensohn«, sondern schreibt: »bis sie gesehen haben, daß das Reich Gottes in (seiner ganzen) Macht gekommen ist«; Lukas hat »bis sie das Reich Gottes gesehen haben«.

Errichtung des zukünftigen Gottesreichs schon sehr bald, nämlich noch zu Lebzeiten seiner Zeitgenossen, erwartete. Viele Forscher sind der Ansicht, daß Jesus tatsächlich genau davon überzeugt war. Es ist jedoch unwahrscheinlich, daß die Evangelisten diese Worte auf die Rückkehr des Herrn und das Ende der alten Zeit bezogen: Zumindest Markus dürfte »Von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie gesehen haben, daß das Reich Gottes in (seiner ganzen) Macht gekommen ist« primär auf die Verklärung bezogen haben und »Diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles eintrifft« auf die Errichtung des Greuels der Verwüstung in Jerusalem, die kurz vor diesem Wort beschrieben worden ist.[10]

Unabhängig davon, ob die Worte sich nun auf die Rückkehr des Herrn oder auf andere Ereignisse wie die Verklärung und die Zerstörung des Jerusalemer Tempels beziehen, verströmen sie jedenfalls ein Gefühl des greifbaren, andrängenden Endes, das sofortiges Handeln erforderlich macht – und das auf Jesus selbst zurückgehen dürfte.[11]

Die unbekannte Stunde

Die Evangelientradition macht nicht nur deutlich, daß das Ende nahe bevorsteht, sondern auch, daß der Zeitpunkt, an dem das zukünftige Gottesreich kommen wird, nicht bekannt ist. In einigen Worten wird das ganz direkt zum Ausdruck gebracht, vor allem in Mt 24,36/Mk 13,32: »Doch jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater« (vgl. Apg 1,6f.). Die schon erwähnte Gleichnisreihe vom Kommen des Herrn betont, daß dieses Ereignis unerwartet stattfinden wird: Es ist unvorhersehbar wie das Kommen eines Diebs; es kann früh, aber auch spät eintreten (Gleichnis vom Türhüter); die Anhänger Jesu dürfen nicht wie der Knecht sein, der irrtümlich damit rechnete, daß sein Herr spät zurückkehren würde, oder wie die Jungfrauen, die sich darauf verließen, daß der Bräutigam bald kommen würde. Auch andere Stellen in den Evangelien weisen darauf hin, daß das Kommen des Herrn plötzlich erfolgen wird und nicht vorhersehbar ist (z.B. Mt 24,37–41/Lk 17,26–35).

Woher stammt nun die Betonung, daß der Zeitpunkt des Kommens des Herrn unbekannt ist? Sie könnte natürlich auf die Urkirche zurückgehen, die sich ja durch die sogenannte Parusieverzögerung, die irrtümliche Naherwartung Jesu, in Verle-

---

10 Das Wort in Mt 10,23, dem zufolge die Jünger vor dem Kommen des Menschensohns nicht mehr durch ganz Israel ziehen können würden, könnte Matthäus (der ja wußte, daß der Herr während der ursprünglichen Palästinamission der Jünger nicht in Herrlichkeit zurückgekehrt war) als Hinweis auf das kommende Gericht über das jüdische Volk (nicht auf die Parusie) oder einfach nur als Versprechen Jesu, während der Mission der Jünger zu ihnen zu stoßen, aufgefaßt haben. Falls es sich aber – was durchaus möglich ist – doch um einen Hinweis auf die Parusie handelt, dürfte das weniger als eine chronologisch gemeinte Aussage zu verstehen sein, sondern eher als ein Trostwort an die Jünger, die trotz allen Widerstands weiter die Gelegenheit zur Mission haben würden. Zu Mk 9,1 und der Verklärung s.u., Kap. 8. Zu 13,30 siehe mein »This Generation Will Not Pass«, 127–50; außerdem Geddert, *Watchwords*, 223–55. Alle diese Stellen (einschließlich Mt 10,23) bespricht auch Witherington, *Jesus, Paul*, 36–44.

11 Es ist recht unwahrscheinlich, daß die Urkirche Jesus diese Erwartung ohne Grundlage in der Tradition zugeschrieben haben sollte.

genheit gebracht sah – daher die Hervorhebung der Verspätung in manchen Gleichnissen. Die betreffenden Gleichnisse sind jedoch offenbar älteste Jesustradition, und es ist durchaus möglich, daß Jesus das Gefühl hatte, in der Endzeit zu leben, und von einer dringlichen Erwartung des kommenden Gottesreichs, der Überzeugung, daß das Gericht in der unmittelbaren Zukunft über Jerusalem hereinbrechen würde, und dem Bewußtsein, daß eine Mission an den Völkern erfüllt werden mußte, durchdrungen war[12] und daß der genaue Zeitpunkt der Vollendung des Reichs für ihn in Gottes Hand lag.

Das Leben in der Zwischenzeit

Den Dienern und Knechten in den Gleichnissen sind bestimmte Aufgaben übertragen worden; so sollen sie gewinnbringend mit dem Vermögen ihres Herrn wirtschaften (Gleichnis von den Talenten, Mt 25,14–30) oder sein Gesinde mit Essen versorgen (Gleichnis vom guten oder schlechten Knecht, Mt 24,45–51/Lk 12,41–48). Die Diener und Knechte sollen also in Abwesenheit ihres Herrn dessen Aufgaben wahrnehmen, und das paßt zur Berufung zur Mission, mit der ich mich in Kapitel 5 beschäftigt habe. Die Jünger wurden ausgesandt, um Jesu Mission zu seinen Lebzeiten fortzusetzen; in seiner Abwesenheit wird diese Aufgabe noch wichtiger (Mk 13,9f.).

Die Jesustradition betont, daß die Jünger sich dabei Leiden und Widerstand ausgesetzt sehen werden (z.B. Mt 5,10f./Lk 6,22; Mt 24,9–14; Mk 13,9–13/Lk 21,12–19). Sie werden aufgefordert, all das zu ertragen und, was vor allem im Gleichnis vom Türhüter zum Ausdruck kommt, »wachsam« und für die Rückkehr des Herrn bereit zu sein (Mk 13,34–36; Lk 12,36–40). Gerade weil der Zeitpunkt nicht bekannt ist, ist es so wichtig, wachsam zu sein; es hat keinen Sinn, Vermutungen über ihn anzustellen.

Die Diener und Knechte werden ihrem Herrn eines Tages Rechenschaft über ihre guten und schlechten Taten ablegen müssen, und dann wird ein entsprechendes Urteil über sie gefällt werden (z.B. Mt 25,14–30/Lk 19,11–27). Jesus betont, daß nicht diejenigen zum Fest des Gottesreichs gelangen werden, die behaupten, seine Anhänger zu sein, sondern jene, die in tätiger Liebe und in Gehorsam leben (Mt 7,21–27/Lk 6,46–49; Mt 25,31–46).[13]

---

[12] In den Gleichnissen ist davon die Rede, daß der Herr weggeht und seine Knechte oder Diener mit Aufgaben zurückläßt, die er ihnen übertragen hat. In Mt 24,14/Mk 13,10 geht es um die Heidenmission; da der Markustext nicht recht in seinen Kontext zu passen scheint, wird oft angenommen, daß er nicht auf die Tradition zurückgeht, sondern von Markus stammt. Es ist aber nicht recht ersichtlich, warum Markus diese doch eher unrunde Zufügung vorgenommen haben sollte; daher ist es wahrscheinlicher, daß er das Wort an einer ähnlichen Stelle wie bei Matthäus und in ähnlicher Form kannte und es hinter das Wort in Mk 13,9 stellte, das er in diesen Kontext »importiert« hatte. Siehe mein *Rediscovery*, 253–85. Zur Authentizität von Mk 13,10 siehe Bosch, *Heidenmission*, 132–74.

[13] Die Ethik Jesu habe ich ja in Kap. 6 besprochen.

Die paulinische Zukunftssicht

Der Tag ist nahe

Paulus ...

Mitten in seinen Weisungen zum Leben als Christ in Röm 12–15 erinnert Paulus seine Leser an die »Zeit« (καιρός): »Denn jetzt ist das Heil uns näher als zu der Zeit, da wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe.« (13,11f.) Aus dieser Stelle wird klar, wie wichtig Paulus die christliche Hoffnung als Motivation für eine christliche Ethik war und wie stark er empfand, daß die Zeit vor »dem Tag« kurz war.[14] Er war überzeugt, daß der eschatologische »Countdown« schon weit fortgeschritten war und der Tag des Heils bald kommen würde.

Das zeigt sich auch in den anderen paulinischen Briefen, zum Beispiel im 1. Korintherbrief, wo Paulus denjenigen, denen Gott es so »zugemessen« hat, rät, ledig zu bleiben, denn: »Die Zeit ist kurz.« Die alte Weltzeit nähert sich ihrem Ende, und die Christen sollen entsprechend leben (7,29–31). Kurz darauf spricht Paulus von »uns, die das Ende der Zeiten erreicht hat« (10,11); damit könnte er meinen, daß wir sowohl in den letzten Augenblicken der alten Zeit leben als auch in den ersten Augenblicken der neuen, die der Christ durch die Erstlingsgabe oder erste Teilzahlung des heiligen Geistes bereits erfährt.[15]

Die klassischen Stellen zur paulinischen Naherwartung stehen im 1. Thessalonicherbrief, einem der frühesten Paulusbriefe. Hier ist vor allem 1,10 zu nennen, wo Paulus die Bekehrung der Thessalonicher beschreibt und sagt, sie hätten sich Gott zugewandt, um »seinen Sohn vom Himmel her zu erwarten, Jesus, den er von den Toten auferweckt hat und der uns vor dem kommenden Zorngericht bewahrt«**. Die Thessalonicher warteten offenbar so begierig auf Jesu Rückkehr, daß sie ganz verwirrt waren, als einige Gemeindemitglieder starben (4,13–18). Sie hatten offensichtlich nicht damit gerechnet, daß vor der Rückkehr des Herrn noch jemand sterben würde, und befürchteten nun, daß die inzwischen Verstorbenen an der neuen Zeit, die Jesus bringen würde, keinen Anteil haben würden. Paulus mußte ihnen versichern, daß »die in Christus Verstorbenen« auferstehen würden, wenn Jesus kommen würde. Die irrige Annahme der Thessalonicher spiegelt ihre Erwartung eines sehr nahen Endes wider, und diese Erwartung dürfte Paulus ihnen selbst vermittelt haben: Sogar in 1 Thess 4,15 kann er sagen: »Wir, die Lebenden, die noch übrig sind, wenn der Herr kommt ...« Paulus geht davon aus, daß der Herr bald kommen wird, und er nimmt an, daß er selbst dann noch am Leben sein wird.[16]

---

[14] Zur eschatologischen Prägung der paulinischen Theologie siehe Beker, *Paul the Apostle*, vor allem 135–81.

[15] Zu 1 Kor 10,11 s.o., Kap. 2.

[16] Die Exegese hat sich ausführlich mit der Frage beschäftigt, ob das paulinische Denken sich im Laufe der Zeit änderte; in manchen der späteren Paulusbriefe spielt die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi nämlich keine so große Rolle mehr. In dieser Ansicht dürfte tatsächlich ein Körnchen Wahrheit stecken: Als die Zeit verstrich, mußte Paulus immer stärker damit rechnen, daß er vor der Rückkehr des Herrn

Im Hinblick auf den Zeitpunkt der Rückkehr des Herrn ist Paulus ohnehin nicht dogmatisch. Seine Worte von den »Zeiten und Fristen«** sollen die Thessalonicher vielmehr daran erinnern, daß der Tag des Herrn »wie ein Dieb in der Nacht« kommen wird, plötzlich, wenn die Menschen nicht auf ihn vorbereitet sind (1 Thess 5,1–3). Und obwohl Paulus davon spricht, daß er bei der Rückkehr des Herrn noch leben werde, kann er auch sagen, daß der Herr für uns gestorben sei, »damit wir vereint mit ihm leben, ob wir nun wachen oder schlafen« (5,10).[17]

... und Jesus

Die Ähnlichkeit mit den synoptischen Jesustraditionen ist unübersehbar: Wie bei Paulus finden wir auch bei Jesus ein Gefühl der Erregung über die Nähe der neuen Zeit, das mit der Erklärung verbunden wird, daß der Zeitpunkt nicht bekannt ist und daß die neue Zeit plötzlich und unerwartet kommen wird. Natürlich besteht auch ein wesentlicher Unterschied: Paulus schreibt nach Jesu Tod und Auferstehung, die für ihn entscheidende Ereignisse im eschatologischen Zeitablauf sind. Ob Jesus selbst das auch so sah, ist umstritten; ich habe ja in Kapitel 4 die Ansicht vertreten, daß er beim letzten Mahl davon sprach, daß das Reich Gottes durch seinen Tod kommen würde. Wenn Paulus von der Zukunft predigt, ist sie jedenfalls um eine Zeitstufe näher gerückt: Jesus ist weggegangen, und nun warten die Glaubenden auf seine Rückkehr.

Vor dem Kommen des Herrn

Paulus ...

Möglicherweise hatten manche Thessalonicher in ihrer eschatologischen Erregung – weil sie dachten, die neue Zeit sei so nahe – ihre Arbeit aufgegeben (1 Thess 5,14; 2 Thess 3,6–13). Paulus aber war überzeugt, daß vor der Rückkehr des Herrn noch eine Mission erfüllt werden müsse. Vor allem glaubte er, eine Mission in der heidnischen Welt zu haben, da »die Heiden in voller Zahl« zum Glauben kommen mußten, bevor »ganz Israel gerettet« werden konnte (Röm 11,24f.). Ich habe in Kapitel 2 schon darauf hingewiesen, daß Paulus innerhalb eines alttestamentlichen Denkrahmens arbeitete, nach dem die Heiden versammelt werden mußten, und daß

sterben würde. Trotzdem verströmt Röm 13 das Gefühl, daß der »Tag« nahe ist, und es gibt nicht viele Beweise dafür, daß es bei Paulus im Hinblick auf diesen Punkt zu einem radikalen theologischen Umdenken kam. Im Zusammenhang mit der Jesus/Paulus-Frage spielt das aber ohnehin keine Rolle, denn auch, wenn zwischen dem frühen und dem späten Paulus ein Unterschied bestehen sollte, kam ja der frühe Paulus Jesus am nächsten.

[17] Witherington, *Jesus, Paul*, 23–35, vertritt die Auffassung, Paulus habe eher damit gerechnet, daß der Herr sehr bald kommen *könnte*, als daß er das notwendigerweise tun *würde*. Witherington sagt aber auch, daß die entscheidenden eschatologischen Geschehnisse sich für Paulus bereits ereignet hatten, so daß in dieser Hinsicht nicht mehr viel übrigblieb.

er seine Mission und vielleicht auch seine Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem in diesem Zusammenhang sah.[18]

Paulus war nicht nur davon überzeugt, daß die Heidenmission vor der Rückkehr des Herrn abgeschlossen werden mußte, sondern er glaubte dem 2. Thessalonicherbrief zufolge auch, daß jenem Tag des Heils ein furchtbares Unheil vorausgehen würde. In 2 Thess 2,1–11 beschäftigt er sich (vorausgesetzt, er war tatsächlich der Verfasser dieses Briefs) mit einer Auffassung, die sich in Thessalonich verbreitet hatte: daß »der Tag des Herrn ... schon da« war; zunächst beschreibt er den »Gesetzwidrigen«, der zuerst kommen müsse und der sich als Gott ausgeben, sich in den Tempel setzen und Zeichen und Wunder tun werde, um die Menschen zu täuschen. Paulus schreibt, der »Gesetzwidrige« werde jetzt noch zurückgehalten, werde aber offenbar werden, bevor er vom Herrn vernichtet werde, wenn dieser komme. Die rätselhafte Sprache läßt unvermeidlich an den berüchtigten Antiochus Epiphanes denken: Er war der archetypische Gesetzwidrige, derjenige, der den Tempel entweiht hatte. Paulus scheint also damit zu rechnen, daß es in der Zukunft zu einer ähnlichen Katastrophe kommen wird.

Wenn es zu dieser Lehre keine Parallelen in den paulinischen Briefen gäbe, könnte das denjenigen den Rücken stärken, die der Ansicht sind, daß der 2. Thessalonicherbrief nicht von Paulus stammt. Doch Paulus redet noch an zwei anderen Stellen, die auf dieselbe Tradition zurückgehen könnten, vom göttlichen Zorn über die Juden. In 1 Thess 2,16 schreibt er, nachdem er vom jüdischen Widerstand gegen die Verkündigung des Evangeliums gesprochen hat: »Aber der ganze Zorn ist schon über sie gekommen.« Dieser Satz gilt als theologisch schwierig, und wir können nicht sicher sein, was er bedeutet. Paulus dürfte sich damit aber auf Ereignisse beziehen, die sich kurz vorher in Rom und Jerusalem zugetragen hatten: In Rom war es – vermutlich wegen der neuen Jesus-Religion – zu Unruhen in der jüdischen Gemeinde gekommen, und daraufhin hatte Kaiser Claudius die Juden aus der Hauptstadt vertreiben lassen; in Jerusalem hatte der römische Statthalter Cumanus nach einem Zwischenfall im Tempel Tausende von Juden (Josephus zufolge zwanzig- bis dreißigtausend) töten lassen.[19] Es liegt nahe, daß Paulus diese Verfolgung der nichtchristlichen Juden als den Zorn Gottes gedeutet haben könnte.[20] Mit der Sprache vom »Zorn«, der

---

18 Wie sehr Paulus daran lag, seine Aufgabe abzuschließen, geht außer aus Röm 9–11 auch aus Röm 15, vor allem V. 19–24, sowie aus 1 Thess 2,16 hervor.

19 Zur Vertreibung der Juden durch Claudius siehe Sueton, Claudius 25,4; Apg 18,2. Der Apostelgeschichte zufolge arbeitete Paulus zu der Zeit, als er den 1. Thessalonicherbrief geschrieben haben soll, bei Menschen, die selbst von der Judenvertreibung betroffen waren (Priszilla und Aquila). Falls das zutrifft, gewinnt das vorgetragene Argument erheblich an Gewicht. Zu den Ereignissen in Judäa siehe Josephus, Bell 11,223–31; Ant 20,105–17.

20 Von der Vertreibung durch Claudius waren nicht nur Judenchristen wie Priszilla und Aquila betroffen, sondern auch andere Juden – sie richtete sich gegen die ganze jüdische Gemeinde, und Paulus könnte sie als Bestrafung der Juden für ihren Widerstand gegen die Heidenmission betrachtet haben.
Es könnte von Bedeutung sein, daß Paulus im Römerbrief davon spricht, daß die »staatliche Gewalt« im Dienst Gottes dessen »Zorngericht«** an Übeltätern vollziehe (Röm 13,4f.). Die Ereignisse des Jahres 49 n. Chr. könnten zum Hintergrund der paulinischen Lehre zur staatlichen Ordnung in Röm 13,1–7 gehört haben – entweder, weil Paulus die Christen dazu auffordern will, die Behörden nicht gegen sich

über die Juden gekommen sei, dürfte er auf eine Vorstellung zurückgegriffen haben, die den Thessalonicher Christen bekannt war. Gerade jene Art von Tradition, die in 2 Thess 2 begegnet, könnte ihnen vertraut gewesen sein – Paulus sagt dort ja, er erinnere sie an seine frühere Lehre; dann würde 1 Thess 2,16 bestätigen, daß Paulus erwartete, daß vor dem Ende Gottes »Zorn« über die Juden kommen würde.[21]

Röm 9–11 könnte das bestätigen, da Paulus dort über den Unglauben der Juden spricht und ihn als göttliche Verstocktmachung – ja, sogar als göttlichen »Zorn« (9,22) – erklärt, die die Juden erfahren müßten, »bis die Heiden in voller Zahl zum Glauben gekommen«* seien (11,25). Ist das eine andere paulinische Auslegung der Tradition, auf die Paulus in 1 Thess 2,16 angespielt hat und nach der der »Zorn« vor dem Ende über die Juden kommen würde?[22]

---

aufzubringen, wie sie es in jenem Jahr getan hatten, oder weil manche römischen Christen (darunter auch viele der vertriebenen) der Ansicht waren, die Christen seien dem heidnischen Staat gegenüber zu nichts verpflichtet. Paulus weist jedenfalls darauf hin, daß der Staat eine ihm von Gott verliehene Funktion wahrnimmt, wenn er die Guten belohnt und die Übeltäter bestraft, und daß die Christen sich ihm daher beugen müssen.

Zur Gleichsetzung des »Zorns« in 1 Thess 2,16 mit der Judenvertreibung durch Claudius siehe Bammel, »Judenverfolgung und Naherwartung«. Manche Forscher bezweifeln, daß von der Vertreibung eine größere Zahl von Juden betroffen war – vermutlich seien nur die Unruhestifter ausgewiesen worden. Das können wir aber weder der Apostelgeschichte noch Sueton entnehmen, und es würde Bammels Auffassung ohnehin nicht unbedingt den Boden entziehen. Siehe Schürer, *History* III/1, 77f.; Smallwood, *Jews under Roman Rule*, 210–16; Riesner, *Frühzeit*, 139–80. Zu den Ereignissen in Jerusalem siehe Jewett, »Agitators«, 204f., der die Ansicht vertritt, daß die Zeloten, die das Blutbad provoziert hatten, aktive Christenfeinde waren.

21 Möglicherweise hatte gerade die paulinische Bemerkung, daß der »Zorn« über die Juden gekommen sei, die Aufregung über den Tag des Herrn hervorgerufen, die Paulus in 2 Thess 2,1 anspricht. Falls die Thessalonicher Christen eine Prophezeiung kannten, die der Schilderung in 2 Thess 2,3–12 ähnelte (wie Paulus in 2,5 andeutet), könnte seine Bemerkung ihre Aufregung ausgelöst haben. Mit ihrer Deutung seiner Lehre könnten sie dann sogar fast richtig gelegen haben: Paulus könnte in den Ereignissen der jüngsten Vergangenheit durchaus den Anfang des »Aufruhrs« (wenn man ἀποστασία in 2 Thess 2,3 gegen viele Kommentatoren so verstehen will) und des »Zorns über die Juden« gesehen haben, im 2. Thessalonicherbrief aber versuchen, die Situation zu entschärfen, indem er darauf hinweist, daß manche Elemente der Prophezeiung (der Gesetzwidrige im Tempel) noch nicht erfüllt seien. Auch wenn der 2. Thessalonicherbrief nicht von Paulus selbst verfaßt worden sein sollte, stellt er jedenfalls eine frühe Auslegung seiner eschatologischen Lehre dar, die uns etwas über die in den paulinischen Gemeinden gelehrten Traditionen und die Bedeutung des »Zorns« in 1 Thess 2,16 verraten kann.

22 Sowohl in Röm 11 als auch in 1 Thess 2 wird der »Zorn über die Juden« mit der Heidenmission in Verbindung gebracht; im 1. Thessalonicherbrief ist er allerdings auf den Widerstand der Juden gegen die Heidenmission zurückzuführen, während er im Römerbrief ein Katalysator für die Heidenmission und durch den Unglauben der Juden bedingt ist. Es ist leicht zu sehen, daß man die Erfahrungen, die Paulus mit dem Widerstand der Juden gemacht hatte (daß die Verfolgung einerseits zur Heidenmission führte, andererseits aber eine Reaktion auf sie war), auf die eine wie auf die andere Weise auffassen konnte. Witherington, *Jesus, Paul*, 103, 111, verweist auf die Parallele zwischen 1 Thess 2,16 und Röm 11 und deutet den »Zorn« im 1. Thessalonicherbrief daher als den Unglauben (d.h., die göttliche Verstocktmachung) Israels; siehe auch Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 77; Donfried, »Paul and Judaism«. Das könnte zutreffen, doch Witherington berücksichtigt die parallele Formulierung in Lk 21,23 (auf die ich weiter unten noch zu sprechen kommen werde) nicht, und seine Auffassung kann das Gefühl, daß den Juden vor kurzem etwas geschehen ist oder daß entsprechende Ereignisse zumindest begonnen haben (das der 1. Thessalonicherbrief vermittelt), nicht erklären. Es ist wahrscheinlicher,

Sowohl mit der Heidenmission als auch mit dem Unglauben der Juden ist für Paulus die Erfahrung des Leidens verbunden. Er betrachtet es als Berufung der Christen, zu leiden (1 Thess 3,4). Für ihn gehört es zum »in Christus«-Sein, das Leiden Christi in der gegenwärtigen Zeit zu teilen (z.B. Röm 8,17).

... und Jesus

Die paulinischen Vorstellungen von der Völkermission, dem Gericht über die Juden und den Leiden, die die Jünger Jesu auf sich nehmen müssen, ähneln den in den Evangelien niedergeschriebenen Vorstellungen Jesu. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß es umstritten ist, ob Jesus die Heidenmission antizipierte. Es gibt aber Grund zu der Annahme, daß er die prophetische Vision für die Welt, einschließlich der Völker, teilte. Die synoptische eschatologische Rede bringt genau die drei Elemente zusammen, aus denen die Erwartung von Paulus besteht: Die Synoptiker betonen dort die Standhaftigkeit im Leid, sprechen von der Verkündigung des Evangeliums bei den Heiden und schildern das Gericht über Judäa in einer Sprache, die der Beschreibung des Antiochus Epiphanes bei Daniel und Daniels »Greuel der Verwüstung« entlehnt ist. Im zweiten Teil dieses Kapitels werde ich ausführlicher auf diese Parallelen eingehen.

An jenem Tag

Paulus ...

Für Paulus bedeutet der zukünftige Tag des Herrn erstens die »Parusie«, die Wiederkunft des Herrn: »Denn der Herr selbst wird vom Himmel herabkommen« (1 Thess 4,15f.; 1,10; 2 Thess 1,7–10; 2,8 usw.). Zweitens wird es ein Tag des Offenbarwerdens und Rechenschaftablegens sein, an dem jeder »für das Gute oder Böse, das er im irdischen Leben getan hat« gerichtet wird und entsprechenden Lohn empfängt (1 Kor 3,12–15; 4,4f.; 2 Kor 5,10; Röm 2,6). Drittens wird an diesem Tag ein furchtbares Gericht über die Übeltäter und jene, die dem Evangelium nicht gehorcht haben, hereinbrechen; das Böse wird vernichtet werden, und alle Feinde Gottes werden endgültig besiegt werden (1 Kor 3,15; 15,25–28; 1 Thess 5,3; 2 Thess 1,8f.; 2,8). Andererseits wird, viertens, »ganz Israel« (im Sinne von: alle, die in Christus sind – Juden und Heiden, Lebende und Tote) versammelt werden, um »beim Herrn« zu sein;[23] die, die in Christus sind, werden Gott von Angesicht zu Angesicht begegnen und ganz erfahren, was es heißt, seine Kinder zu sein; sie

---

daß der 1. Thessalonicherbrief eine bestimmte paulinische Auslegung der Jesustradition repräsentiert, Röm 11 hingegen eine andere.

[23] Es ist nicht sicher, daß Paulus von einer endgültigen Wiederherstellung des jüdischen Israel nach dem Abschluß der Heidenmission ausging; ich neige aber dazu, Röm 11,26 (vgl. V. 12) in diesem Sinn zu deuten. (Siehe Witherington, *Jesus, Paul*, 121f.) Interessanterweise ist die Auslegung von Lk 21,24 mit der gleichen Unsicherheit behaftet, obwohl auch diese Stelle so zu deuten sein dürfte, daß Israel nach den »Zeiten der Heiden« wiederhergestellt werden wird (siehe auch Apg 1,6).

werden verherrlicht werden, und ihre Leiber werden erlöst und auferweckt werden (1 Thess 1,10; 4,17; 2 Thess 1,10; 1 Kor 13,12; 15,52; Röm 8,17; 8,23; 11,26 usw.). Diese Rettung wird aber, fünftens, nicht nur für den einzelnen gelten, sondern für Gottes gesamte Schöpfung: Sie wird von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden, und alle Dinge werden unter Gottes Herrschaft vereint werden (Röm 8,21; 1 Kor 15,24–28; Kol 1,16–20; Eph 1,10).

... und Jesus

Diese paulinische Vision spiegelt die Verkündigung Jesu recht eng wider. Die Konzeption von der Erlösung der Schöpfung kommt dort zwar nicht explizit vor, wohl aber implizit. Jesu Vision vom Gottesreich war nicht rein geistbezogen oder in einem engen Sinn nationalistisch (schließlich heilte er die Kranken und hieß die Außenseiter willkommen); die Gottesherrschaft bedeutete den Sieg über Satan und die Wiederherstellung der Schöpfung. Das paulinische Verständnis vom zukünftigen Reich – Paulus benutzt dieses Wort in 1 Kor 15,24 (»und sein Reich Gott, dem Vater, übergibt«**) und 15,50 – steht damit in Einklang.

Ein weiterer Unterschied in der Schwerpunktsetzung liegt darin, daß Jesus nach den Evangelien zu urteilen nicht viel zur Auferstehung der Toten sagte; er stellte sich allerdings auf die Seite jener Juden, die an die Auferstehung und die Verwandlung der Auferstandenen glaubten (Mt 22,23–33/Mk 12,18–27/Lk 20,27–40). Außerdem erwartete er, selbst »nach drei Tagen« auferweckt zu werden.[24] Paulus sagt viel mehr zur Auferstehung – zum einen war sie in seinen Gemeinden (zumindest in Thessalonich und Korinth) ein wichtiges Thema, zum anderen schrieb er ja nach dem so ungeheuer wichtigen Heilsereignis der Auferstehung Jesu. Die Frage der Auferstehung der Glaubenden könnte in den paulinischen Gemeinden gerade deshalb so aktuell gewesen sein, weil die christliche Tradition dem Problem der verstorbenen Glaubenden noch nicht genug Aufmerksamkeit gewidmet hatte.

Fazit des theologischen Vergleichs

Aus meinem Überblick über die Erwartungen, die Jesus und Paulus im Hinblick auf die Zukunft hegten, ergibt sich, daß sie sehr viel gemeinsam haben:

- Jesus und Paulus sind beide von dem Gefühl durchdrungen, daß die Endzeit gekommen ist. Der eschatologische »Countdown« hat begonnen, das ersehnte Reich Gottes ist nahe.

---

[24] Zur Authentizität der in den Evangelien überlieferten Ankündigungen Jesu von seinem Tod und seiner Auferstehung s.o., Kap. 4, und vor allem Bayer, *Jesus' Predictions*. Witherington, *Jesus, Paul*, 218–20, betrachtet Mk 14,25 als überzeugenden Beweis dafür, daß Jesus erwartete, nach seinem Tod am Reich Gottes teilzuhaben. Seiner Ansicht nach läßt die Sprache der Leidensankündigung in Mk 8,31 darauf schließen, daß sie vormarkinisch ist und wahrscheinlich auf Jesus zurückgeht.

- Beide betrachten Jesu Tod und Auferstehung als Schlüsselereignisse beim Kommen des zukünftigen Gottesreichs. Jesus blickt nach vorn; Paulus blickt zurück, zum Kreuz und zur Auferstehung als den entscheidenden Augenblicken im eschatologischen Zeitablauf.
- Beide bringen das kommende Reich Gottes mit der zukünftigen Wiederkunft Jesu in Verbindung.
- Beide betonen, daß der Zeitpunkt, an dem das Reich hereinbrechen wird, nicht bekannt ist, deuten aber an, daß seinem Kommen eine Phase der Zeugnisablegung, des Leids und des Gerichts über das jüdische Volk vorangehen wird.

Die Unterschiede zwischen der jesuanischen und der paulinischen Zukunftssicht sind nicht besonders groß – abgesehen davon, daß im Vordergrund von Jesu Erwartungen für die Zukunft sein eigener Tod steht, während dieses Ereignis für Paulus der Vergangenheit angehört. Falls diejenigen Exegeten recht haben, die die Auffassung vertreten, daß Jesus weniger seiner eigenen Rückkehr als dem Kommen des Gottesreichs entgegenblickte, stellt der christologische Schwerpunkt bei Paulus eine wichtige Verlagerung dar. Es gibt aber Grund zu der Annahme, daß Jesus im Zusammenhang mit dem Gottesreich auch von seiner eigenen Wiederkunft sprach und daß andererseits auch Paulus die Erlösung und Wiederherstellung aller Dinge erwartete, nicht nur die Wiederkunft des Herrn. Es dürfte sich also tatsächlich nur um einen Unterschied bei der Schwerpunktsetzung handeln.

II. Paulus und die Jesustradition

Die wichtigsten Beweise für Verbindungen zwischen der paulinischen Lehre zur Zukunft und der Jesustradition stehen – wie nicht anders zu erwarten – in den beiden Thessalonicherbriefen.[25]

1. Thessalonicher 4 und 5

Das »Wort des Herrn« (1 Thess 4,15)

Die Thessalonicher, die sich um die Heilszukunft ihnen nahestehender Verstorbener sorgen, erinnert Paulus an die Auferstehung Jesu und die christliche Gewißheit, daß »Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen« wird. Er schreibt weiter: »Denn dies sagen wir euch *mit einem Wort des*

[25] Die entsprechenden Textstellen und die möglichen synoptischen Parallelen habe ich in *Rediscovery* eingehend untersucht; siehe außerdem Aejmelaeus, *Wachen vor dem Ende*.

Herrn: Wir, die Lebenden, die noch übrig sind, wenn der Herr kommt, werden den Entschlafenen keinesfalls zuvorkommen.«** (1 Thess 4,14f.)

Daß Paulus sich hier auf ein »Wort des Herrn« beruft, dürfte ein Traditionsverweis sein: Er äußert nicht seine eigene Ansicht, sondern zitiert die Autorität des Herrn. Manche Exegeten vermuten, daß es sich bei diesem »Wort des Herrn« nicht um ein traditionelles Jesuswort handelte, sondern um ein durch einen Propheten wiedergegebenes Wort des auferstandenen Herrn.[26] Das stärkste Argument für diese Auffassung dürfte die Tatsache sein, daß es in den Evangelien keinen Spruch gibt, der das besagt, was Paulus hier zum Herrenwort erklärt, daß nämlich die Lebenden »den Entschlafenen keinesfalls zuvorkommen«** werden. Es sind aber noch zwei andere Möglichkeiten denkbar: Paulus könnte ein Jesuswort zitieren, das in den Evangelien nicht bewahrt ist (ein sogenanntes Agraphon), oder – wie zum Beispiel in 1 Kor 7,10f.; 9,14 – ein synoptisches Wort deutend paraphrasieren, um seinen Standpunkt klarzumachen.

Dafür, daß Paulus aus einer Tradition und nicht aus einer jüngeren Prophetie zitiert, sprechen die anderen Stellen in den beiden Thessalonicherbriefen, die zeigen, daß ein großer Teil seiner eschatologischen Lehre eine Tradition ist, die er bereits an die Thessalonicher Christen weitergegeben hat. Natürlich hat er ihnen das Kommen des Herrn verkündet – daher in 1 Thess 1,10 die Beschreibung ihres Wartens auf dieses Ereignis; und er macht – zum Beispiel in 5,1f., wo er über die »Zeiten und Fristen«** spricht – klar, daß er sie an jene frühere Lehre erinnert. Daher: »Betreffs der Zeiten und Fristen, Brüder, brauche ich euch nicht zu schreiben. Ihr selbst wißt genau, daß der Tag des Herrn kommt ...«** Im 2. Thessalonicherbrief gibt es ebenfalls einen expliziten Hinweis darauf, daß Paulus die Thessalonicher an seine frühere Lehre erinnert (2,5). Natürlich ist es möglich, daß diese frühere Lehre nicht auf der Jesustradition beruhte und in diesem Sinne ein Herrenwort war. Doch die Tatsache, daß Paulus im Zusammenhang mit seiner eschatologischen Lehre in den Thessalonicherbriefen an eine Tradition erinnert, stützt die Ansicht, daß das »Wort des Herrn« in 1 Thess 4,15 eine Jesustradition ist.

Für diese Ansicht spricht außerdem, daß die paulinische Lehre zum Kommen des Herrn den synoptischen eschatologischen Traditionen sehr ähnlich ist.[27] So beschreibt Paulus in den Versen, die unmittelbar auf den Hinweis auf das »Wort des Herrn« folgen, wie der Herr vom Himmel herabkommt, »wenn ... der Erzengel ruft und die Posaune Gottes erschallt«; dann werden »wir, die Lebenden, ... auf den

---

[26] Neirynck, »Paul and the Sayings«, 311, kommt auf Grundlage alttestamentlicher Stellen zum prophetischen »Wort des Herrn« zu dem Schluß, daß Paulus sich auf eine Prophetie beziehe, die er selbst empfangen habe. Der alttestamentliche Sprachgebrauch ist hier aber ohnehin nicht maßgeblich. Für Paulus ist »der Herr« gewöhnlich Christus, und er benutzt diesen Titel an anderen Stellen, um auf Jesustraditionen zu verweisen (1 Kor 7,10; 7,12; 9,14; 12,25); so auch Holtz, »Paul and the Oral Gospel Tradition«, 385. Falls es Beweise für eine Jesustradition in diesem Kontext gibt, verdichtet sich die Möglichkeit, daß Paulus sich in 1 Thess 4,15 auf eine solche Tradition bezieht, zur Wahrscheinlichkeit.

[27] Auch wenn man die synoptischen Traditionen nicht auf Jesus zurückführen will, gehen sie jedenfalls auf ein frühes Datum zurück, so daß Paulus sie als Lehre Jesu gekannt haben könnte. (Vgl. Lüdemann, *Paulus*, I, 254.)

Wolken in die Luft entrückt, dem Herrn entgegen« (4,16f.).[28] Dieses Bild erinnert stark an die synoptische Schilderung vom Kommen des Menschensohns, auf den Wolken, mit Engeln, um die Auserwählten zu sammeln; selbst zur »Posaune Gottes« gibt es in »unter lautem Posaunenschall« (Mt 24,31) ein Gegenstück,[29] und daß die Menschen in die Luft entrückt werden, dem Herrn entgegen, ähnelt der »Q«-Beschreibung, daß »einer mitgenommen und einer zurückgelassen« wird (Mt 24,40f./Lk 17,34f.).[30] Wir können also den Schluß ziehen, daß Paulus hier zweifellos mit Material arbeitet, das zu synoptischen Jesustraditionen wurde; es ist daher plausibel, anzunehmen, daß es sich beim »Wort des Herrn« um eine solche Tradition handelte.

Damit bleibt allerdings noch die Frage zu beantworten, auf welche Tradition Paulus sich in 1 Thess 4,16 bezieht; zu dieser Tradition gehörte für ihn ja offenbar, daß auch die Toten an der eschatologischen Rettung teilhaben würden. In dieser Hinsicht sind verschiedene Vorschläge gemacht worden, die allerdings größtenteils nicht ganz überzeugen können.[31] Ist die betreffende Tradition verlorengegangen? Auf diese Frage werde ich unten noch zurückkommen.

Der Dieb in der Nacht

In 1 Thess 5,2 erinnert Paulus die Thessalonicher: »Ihr selbst wißt genau, daß der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht.« Einige Verse später weist er sie darauf hin, daß sie »nicht im Finstern« leben, »so daß euch der Tag nicht wie ein Dieb überraschen kann« (5,4). Hier gibt es einen Traditionsverweis (»Ihr selbst wißt genau«) und eine Beschreibung des Kommens des Herrn, die sehr große Ähnlichkeit mit dem »Q«-Gleichnis vom Dieb aufweist:

> Bedenkt: Wenn der Herr des Hauses wüßte, in welcher Stunde der Dieb kommt, so würde er verhindern, daß man in sein Haus einbricht. Haltet auch ihr euch bereit! Denn der Menschensohn kommt zu einer Stunde, in der ihr es nicht erwartet. (Lk 12,39f./Mt 24,43f.)

Es spricht ungeheuer viel dafür, hier eine Verbindung zwischen der paulinischen Lehre und der »Q«-Tradition zu sehen: In beiden Fällen wird das Kommen des Herrn erstaunlicherweise mit dem eines Diebs verglichen (das jesuanische Gleichnis vergleicht allerdings kühner den Menschensohn mit dem Dieb, Paulus dagegen den

---

[28] Vgl. andere paulinische Stellen, an denen das Kommen des Herrn beschrieben wird, z.B. 1 Kor 15,52.

[29] S.u. den Exkurs »Die Posaune«.

[30] Gundry, »Hellenization«, sagt (S. 166) sehr richtig, daß das »Mitnehmen« des synoptischen Wortes nicht unbedingt ein Mitnehmen zur Rettung bedeuten muß, auch wenn es möglicherweise so ausgelegt wurde. Falls nämlich diejenigen, die »mitgenommen« werden, zum Gericht gebracht werden, sind jene, die »zurückgelassen« werden, für die Rettung bestimmt. Paulus könnte also mit den Worten und Ideen spielen, wenn er sagt, daß »wir, ... die noch übrig sind« (also diejenigen, die gerettet werden sollen) »in die Luft entrückt« werden – nicht zum Gericht, sondern um beim Herrn zu sein.

[31] S.u. den Exkurs »Das ›Wort des Herrn‹ in 1. Thessalonicher 4,15«.

»Tag des Herrn«, nicht den Herrn selbst), und in beiden geht es darum, daß man sich von dem Dieb nicht überraschen lassen darf.[32]

Schlafen und Wachen

Nach seiner Bemerkung über den Dieb schreibt Paulus im 1. Thessalonicherbrief weiter: »Ihr alle seid Söhne des Lichts und Söhne des Tages. Wir gehören nicht der Nacht und nicht der Finsternis. Darum wollen wir nicht schlafen wie die anderen, sondern wach und nüchtern bleiben. Denn wer schläft, schläft bei Nacht, und wer sich betrinkt, betrinkt sich bei Nacht.«** (1 Thess 5,5–7) Mit diesen Worten zum Wachen und Schlafen könnte er einfach die Vorstellung vom Dieb in der Nacht ausweiten.[33] Möglicherweise ist es aber kein Zufall, daß das Gleichnis, das in Lk 12 dem vom Dieb vorausgeht, das vom Türhüter ist (12,36–38),[34] bei dem ebenfalls betont wird, wie wichtig es ist, wach zu bleiben. Die bei diesem Gleichnis verwendeten griechischen Verben sind genau die, die auch Paulus in 1 Thess 5,6 benutzt.[35] Diese Verben verwendet er selten; nur wenige Verse vorher finden wir

---

[32] Das paulinische »Ihr selbst wißt genau« ist möglicherweise nicht nur ein Traditionsverweis, sondern ein Anklang an die Eröffnung des Gleichnisses, »(Ihr) wißt, daß ...«**; allerdings verwendet Paulus im 1. Thessalonicherbrief das Verb οἶδα, während bei Matthäus und Lukas γινώσκω steht. Goulder, *Midrash*, 154; ders., *Luke*, 142, ist der Ansicht, daß das paulinische Bildwort ursprünglicher – weil allegorisch weniger entwickelt – sei als das »Q«-Gleichnis. Die Auffassung, daß ein schwächer ausgeprägter allegorischer oder parabolischer Charakter mit »ursprünglicher« gleichzusetzen sei, ist aber sehr fragwürdig; außerdem sind das paulinische Bildwort und das Jesusgleichnis nicht auf der gleichen Ebene anzusiedeln. Falls Paulus aber einfach nur auf das Gleichnis anspielt, ist seine Form durchaus erklärlich. Dodd, *More NT Studies*, 23 f., ist sicher, daß das paulinische Bildwort auf das ausdrucksstarke Gleichnis zurückgeht, nicht umgekehrt.

[33] Bei Matthäus heißt es im Gleichnis vom Dieb, daß der Hausherr wach bleiben soll; das steht aber nicht bei Lukas und dürfte eine Zufügung von Matthäus unter dem Einfluß des benachbarten Gleichnisses vom Türhüter sein; das gleiche gilt für die matthäische »Nachtwache« gegenüber der lukanischen »Stunde«. Siehe mein *Rediscovery*, 52–54. Zur Wachsamkeit bei Paulus und in der Logienquelle siehe Berger, *Theologiegeschichte*, 324.

[34] Das Gleichnis vom Türhüter ging dem vom Dieb schon in der vorsynoptischen Tradition voraus – s. u. den Exkurs »Die eschatologischen Gleichnisse«.

[35] καθεύδω und γρηγορέω. Das Gleichnis vom Türhüter steht in Lk 12,36–38/Mk 13,34–36; Matthäus läßt es in Mt 24,42 und vielleicht auch in seinem Wortlaut des Gleichnisses vom Dieb (ἐγρηγόρησεν, φυλακή) anklingen. Aus diesen Stellen kann man für das Gleichnis vom Türhüter etwa den folgenden ursprünglichen Wortlaut erschließen:

> Es ist wie mit einem Mann, der auf die Rückkehr seines Herrn von einem Fest wartet und ihm sofort öffnet, sobald er kommt und anklopft. Selig der Knecht, den der Herr wach findet, wenn er kommt. (Amen, ich sage euch: Der Herr wird sich gürten, den Knecht am Tisch Platz nehmen lassen und ihn bedienen.) Bleibt also wach, denn ihr wißt nicht, in welcher Wache der Herr des Hauses kommt, ob in der ersten, oder in der zweiten, oder in der dritten: er soll euch, wenn er plötzlich kommt, nicht schlafend antreffen.

Zu dieser Rekonstruktion siehe mein *Rediscovery*, 15–47; Lukas hat den Hauptteil des Gleichnisses bewahrt, setzt es aber in den Plural, damit er es mit seinem Kontext verbinden kann. Markus hat nur die

das bei ihm üblichere Verb für »schlafen«.[36] Wir können daher annehmen, daß Paulus in 5,6 das Gleichnis vom Türhüter aufgreift.[37]

In der Reihe der synoptischen eschatologischen Gleichnisse gibt es noch ein anderes Gleichnis, bei dem es um das Thema »Wachen und Schlafen« geht: das von den klugen und törichten Jungfrauen. Paulus könnte auch dieses Gleichnis aufgreifen. Dort trifft der Bräutigam mitten in der Nacht ein, und man hört laute Rufe: »Der Bräutigam kommt! Geht ihm entgegen!« Daraufhin stehen die Jungfrauen, die eingeschlafen waren, auf und machen ihre Lampen zurecht. Die klugen Jungfrauen gehen »mit ihm in den Hochzeitssaal«, die törichten aber bleiben ausgesperrt und bitten: »Herr, Herr, mach uns auf!« (Mt 25,6–10)[38] Zwischen diesem Gleichnis und der paulinischen Beschreibung der Wiederkunft Christi in 1 Thess 4 gibt es mehrere Parallelen:

- Paulus zufolge wird der Herr kommen, »wenn der Befehl ergeht, der Erzengel ruft« (V. 16); im Gleichnis sind »laute Rufe« zu hören.
- Paulus schreibt, die Lebenden würden »auf den Wolken in die Luft entrückt, dem Herrn entgegen« (V. 17); dabei benutzt er genau die gleiche, recht ungewöhnliche griechische Wendung, die auch im Matthäusgleichnis (»Geht ihm entgegen!«) vorkommt.[39]

Ermahnung zur Wachsamkeit übernommen und die römische Zeiteinteilung der Nacht in vier Wachen benutzt (»am Abend«, »um Mitternacht« usw.).

36 κοιμάομαι (4,13–15). καθεύδω benutzt Paulus nur in 1 Thess 5 und Eph 5,14, γρηγορέω sonst nur noch in 1 Kor 16,13 und Kol 4,2. Die beiden Verben kommen auch in der Gethsemanegeschichte bei Matthäus und Markus vor (Mt 26,40; Mk 14,37). In Kap. 5 habe ich ja dargelegt, daß Paulus zum Beispiel in Kol 4,2 durch diese Geschichte beeinflußt worden sein könnte. In 1 Thess 5 gibt es aber so viele Verbindungen zu den eschatologischen Gleichnissen, daß Paulus zumindest dort vor allem durch diese Gleichnisse beeinflußt worden sein dürfte.

37 Tuckett, »Synoptic Tradition«, 170–73, bezweifelt das; »wach bleiben« in 1 Thess 5 sei eine Tagesaktivität – die Christen gehörten zum Tag und zum Licht und müßten deshalb wach bleiben –, während der Türhüter der synoptischen Tradition in der Nacht wach bleiben müsse. Die paulinische Gedankenkette beginne also mit dem »Tag« des Herrn (nicht mit dem synoptischen Gleichnis); das führe Paulus dann zum Thema des Wachens und Schlafens, wobei er traditionelle Vorstellungen verwende. Der Gedanke, daß die Kinder des Lichts wach bleiben müssen, ist auch meiner Ansicht nach paulinisch. Die Worte des Apostels zum Wachbleiben und Schlafen, zur Finsternis und zum Licht erwachsen aber nicht direkt aus Überlegungen zum Tag des Herrn, sondern aus dem Bild, daß jener Tag wie ein Dieb in der Nacht kommt (siehe 5,2 und besonders V. 4, der zu V. 5 überleitet). Sein Gedankengang wird hier also durch das jesuanische Gleichnis vom Dieb ausgelöst. Da dieses Gleichnis in der synoptischen Tradition mit dem Gleichnis vom Türhüter verbunden ist und Paulus dann vom Wachen und Schlafen spricht (und dabei genau die gleichen Wörter benutzt wie die Synoptiker), dürfte er auch durch dieses Gleichnis beeinflußt worden sein.

38 Manche Forscher sind der Ansicht, daß dieses Gleichnis von Matthäus stammt und nicht auf Jesus zurückgeht; so z.B. Donfried, »Allegory of the Ten Virgins«, der Verbindungen zwischen diesem Gleichnis und Mt 7,13–27 (sowie den lukanischen Parallelen) anführt. Siehe auch Gundry, *Matthew*, 497–99. Doch die Gleichnisse vor und nach diesem Gleichnis sind »Q«-Gleichnisse, für die man gewöhnlich eine Abhängigkeit des Matthäus von seinen Quellen annimmt. Außerdem gibt es Hinweise darauf (Lk 12,35, vielleicht auch 12,36, wo von einer Hochzeit die Rede ist, und 13,25), daß Lukas das Gleichnis kannte. Siehe mein *Rediscovery*, 77–95.

39 εἰς ἀπάντησιν kommt im Neuen Testament sonst nur noch zweimal vor, in der Septuaginta allerdings

- Paulus sagt, Gott werde die verstorbenen Christen »mit ihm« (das heißt, dem Herrn) zur Herrlichkeit führen, damit sie »beim Herrn« seien (V. 14, 17); die klugen Jungfrauen gehen »mit ihm« (dem Bräutigam, den die törichten Jungfrauen »Herr« nennen) zum Fest.[40]
- Paulus zufolge werden die »Entschlafenen«* »auferstehen«, um bei Christus zu sein; im Gleichnis heißt es, jene, die eingeschlafen waren, seien »aufgestanden«, um dem Herrn entgegenzugehen.
- Sowohl bei Paulus als auch in dem Gleichnis geht es um den Augenblick, in dem der Herr zurückkehrt.

Diese Ballung sprachlicher und inhaltlicher Parallelen ist beeindruckend.[41] Es ist durchaus möglich, daß wir hier die Antwort auf die Frage gefunden haben, die ich im Zusammenhang mit dem »Wort des Herrn« in 1 Thess 4,15 gestellt habe. An welches »Wort« dachte Paulus, als er davon sprach, daß die »Entschlafenen«* am kommenden Gottesreich teilhaben und auferweckt werden würden, um bei Christus zu sein? War es vielleicht das Gleichnis von den Jungfrauen, das in den unmittelbar folgenden Versen anklingt und bei dem ja von Menschen die Rede ist, die einschlafen und dann aufstehen, um zum Fest zu gehen?[42] Auch wenn Jesus wohl nicht die Absicht hatte, durch das Gleichnis über das Thema »Tod und Auferstehung« zu sprechen, könnte Paulus, der sich mit der Frage nach den verstorbenen Christen

---

häufig (vgl. Orchard, »Thessalonians and the Synoptic Gospels«). Nach Witherington, *Jesus, Paul*, 155–58, könnte das paulinische Bild vom Kommen des Herrn, einschließlich des »dem Herrn entgegen«, die Begleitumstände der Besuche von Königen und Würdenträgern (wie Julius Cäsar) in der damaligen Zeit widerspiegeln; siehe auch Gundry, »Hellenization«, 162–69. Es ist tatsächlich möglich, daß die Verwendung eines Wortes wie παρουσία diesen Hintergrund widerspiegelt, doch als Erklärung für das paulinische Bild, daß die Glaubenden in die Luft entrückt werden, dem Herrn entgegen, in 1 Thess 4 taugt das kaum.

[40] »Mit« beziehungsweise »bei« ist σύν bei Paulus, μετά bei Matthäus.

[41] Tuckett, »Synoptic Tradition«, 176f., findet die Parallelen »ausgesprochen schwach«, doch er berücksichtigt eigentlich nur εἰς ἀπάντησιν. Natürlich könnte man die Verbindungen zwischen dem Gleichnis und der paulinischen Lehre dadurch zu erklären versuchen, daß Matthäus das Gleichnis aus jener Form der christlichen Lehre zur Parusie, die wir im 1. Thessalonicherbrief finden, konstruiert habe. Das wäre aber eine recht komplizierte These. Der Punkt, um den es Paulus geht – daß die Toten auferweckt werden –, wird in dem Gleichnis zumindest nicht direkt angesprochen, und es gibt andererseits viele Beweise dafür, daß Paulus auf eine Tradition zurückgreift.

[42] Natürlich spricht das Gleichnis nicht davon, daß jene, »die noch übrig sind«, »in die Luft entrückt« werden. Nach Tuckett, »Synoptic Tradition«, 181, gehörten diese Wendungen aber wahrscheinlich zu dem traditionellen paulinischen Herrenwort. Es ist tatsächlich möglich, daß Paulus bei seiner Aussage zum Schicksal der verstorbenen Christen nicht nur durch das Gleichnis von den Jungfrauen beeinflußt wurde, sondern auch durch andere Elemente der Lehre Jesu wie das synoptische Bild vom Menschensohn, der auf den Wolken des Himmels kommt, und den Gedanken in Mt 24,40/Lk 17,34f., daß einer »mitgenommen« und einer »zurückgelassen« werde. Paulus gibt die Vorstellungen dieser synoptischen Traditionen nicht exakt wieder, sondern er setzt sie auf kreative Weise ein, um das auszudrücken, was ihm wichtig ist. Wie wir gesehen haben, gibt es sehr viele Beweise dafür, daß er auf die verschiedensten Traditionen zurückgriff.
Löhr, »1 Thess 4,15–17«, vertritt die Ansicht, daß das »Wort des Herrn« eine Tradition sei, auf die Paulus auch in 1 Kor 15,51f. zurückgreife. Ihm fallen die sprachlichen Parallelen zu Mt 25 nicht auf, sondern er betrachtet εἰς ἀπάντησιν als Hapaxlegomenon.

konfrontiert sah, es durchaus als auf Jesus zurückgehende Rechtfertigung seiner Ansicht, daß die Christen, die »entschlafen« – also gestorben – waren, auferstehen und zu Jesus gehen würden, betrachtet haben.[43]

Daß Paulus das Gleichnis kannte, könnte auch in Röm 13,11 zum Ausdruck kommen, wo er schreibt: »Die Stunde [Der Augenblick] ist gekommen, aufzustehen vom Schlaf.« Die Stelle im Römerbrief ist 1 Thess 5 thematisch sehr ähnlich: Paulus spricht vom kommenden Tag des Herrn und von Nacht, Finsternis und Licht; wahrscheinlich griff er in beiden Fällen auf die gleichen eschatologischen Traditionen zurück. Falls er in Röm 13,11 tatsächlich das Gleichnis von den Jungfrauen anklingen läßt, benutzt er es dort nicht mit Bezug auf die Frage der Auferstehung, sondern auf direktere Weise, um die Römer zu ermahnen, für das Kommen des Herrn wach zu werden.[44]

---

[43] Die paulinische Deutung des Gleichnisses ist nicht so weit hergeholt, wie es auf den ersten Blick scheinen mag: Während das Gleichnis vom Türhüter davon spricht, wie wichtig es ist, »wach zu bleiben«, und daher ganz selbstverständlich auf die Lebenden angewandt wird, ist im Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen von denjenigen die Rede, die einschlafen (und zwar mit Recht, da die Zeit vergeht), aber trotzdem bereit sind; das hätte man durchaus auf die verstorbenen Christen beziehen können. Im einen Fall geht es also um schuldhaften Schlaf, im anderen um einen Schlaf, der nicht schuldhaft ist – wie bei Paulus in 1 Thess 4f. Donfried, »Allegory of the Ten Virgins«, 424f., vertritt die Auffassung, daß Matthäus das Gleichnis von den Jungfrauen selbst auf den Tod und die Auferstehung bezogen habe. Schenk verweist in »Auferweckung der Toten« richtig auf die Verbindungen zwischen dem Gleichnis und der paulinischen Lehre in 1 Thess 4, setzt jedoch eine unwahrscheinliche ursprüngliche Fassung des Gleichnisses voraus, der zufolge alle zehn Jungfrauen bei der Ankunft des Bräutigams zum Fest gelangten. Soweit es um das Anliegen von Paulus geht, ist Schenks Rekonstruktion nicht notwendig; sie eliminiert den Aspekt der Verurteilung, den wir bei anderen eschatologischen Gleichnissen finden, und bedeutet außerdem, daß Matthäus das Gleichnis grundlegend umgeschrieben haben müßte, was unwahrscheinlich ist – die benachbarten Gleichnisse behandelt er ganz konservativ. Siehe mein *Rediscovery*, 90, sowie Gnilka, *Matthäus II*, 348f.

[44] Feine, *Jesus Christus*, 290–92, entdeckt das Gleichnis von den Jungfrauen hinter 1 Kor 4,10 und das von den Schafen und Ziegen in 1 Kor 8,12. Das ist für die zweite Stelle etwas überzeugender als für die erste. In Röm 13,11–14 gibt es auch noch andere mögliche Anklänge an die Jesustradition. Paulus schreibt, »der Augenblick des Heils«** sei »näher als zu der Zeit, da wir gläubig wurden«; der Tag sei »nahe«. Die Sprache, die er an dieser Stelle benutzt, erinnert stark an Evangelientraditionen, einschließlich des markinischen Schlüsselsatzes »Die Zeit [Der Augenblick] ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe« (Mk 1,15) und, was noch bedeutsamer ist, der synoptischen eschatologischen Rede, wo Jesus in der Markusfassung vom eschatologischen »Augenblick«** spricht und in der Lukasfassung die Jünger ermahnt: »Wenn (all) das beginnt, … erhebt eure Häupter; denn eure Erlösung ist nahe.« (Mk 13,33; Lk 21,28)

Natürlich fordert Jesus in Mk 13,33 die Jünger auf: »Seht euch also vor, und bleibt wach! Denn ihr wißt *nicht*, wann die Zeit [der Augenblick] da ist«, während Paulus sagt, die Römer wüßten, »Die Stunde [Der Augenblick] ist gekommen, aufzustehen vom Schlaf« (13,11). Damit wendet Paulus sich aber keineswegs gegen die Lehre des Herrn, daß die Zeit unbekannt sei, sondern er geht davon aus, daß die Dinge sich seit den Tagen Jesu weiterentwickelt haben und das Heil jetzt nahe ist. Siehe Thompson, *Clothed with Christ*, 143–49, der auch auf den Gebrauch der Sprache vom Wachen und Schlafen in der Gethsemanegeschichte hinweist.

Knechte, Diener und Verwalter

Die Annahme, daß 1 Thess 4f. Anklänge an die eschatologischen Gleichnisse Jesu enthält, würde an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn man beweisen könnte, daß außer in Röm 13 auch an anderen Stellen in den paulinischen Briefen Anklänge an diese Gleichnisse vorkommen. Das Gleichnis vom guten oder schlechten Knecht, das dem Gleichnis vom Dieb in der eschatologischen Gleichnisreihe in Mt 24f./Lk 12 benachbart ist, lautet in der Matthäusfassung (Mt 24,45–51/Lk 12,41–46) wie folgt:

> Wer ist nun der treue und kluge Knecht, den der Herr eingesetzt hat, damit er dem Gesinde zur rechten Zeit gibt, was sie zu essen brauchen? Selig der Knecht, den der Herr damit beschäftigt findet, wenn er kommt! Amen, das sage ich euch: Er wird ihn zum Verwalter seines ganzen Vermögens machen. Wenn aber der Knecht schlecht ist und denkt: Mein Herr kommt noch lange nicht!, und anfängt, seine Mitknechte zu schlagen, wenn er mit Trinkern Gelage feiert, dann wird der Herr an einem Tag kommen, an dem der Knecht es nicht erwartet, und zu einer Stunde, die er nicht kennt; und der Herr wird ihn in Stücke hauen und ihm seinen Platz unter den Heuchlern zuweisen.

Im 1. Thessalonicherbrief begegnet kein eindeutiger Anklang an dieses Gleichnis.[45] Es gibt aber einen wahrscheinlichen Anklang in 1 Kor 4,1–5, wo Paulus sich selbst und Apollos als »Diener Christi ... und Verwalter« bezeichnet, von denen man verlange, »daß sie sich treu erweisen«. Paulus ermahnt die Korinther: »Richtet also nicht vor der Zeit; wartet, bis der Herr kommt ... Dann wird jeder sein Lob von Gott erhalten.« Zwischen dieser Stelle und dem synoptischen Gleichnis besteht eine ganze Reihe von Parallelen: In beiden Fällen

- ist das Thema der eschatologische Tag, an dem »der Herr kommt«;
- wird das Bild eines Herrn und seines Knechts oder Dieners/Verwalters benutzt;[46]
- geht es um die »Treue«;
- wird im Zusammenhang mit der Rückkehr des Herrn das auf den Knecht beziehungsweise den Verwalter bezogene Verb »finden« verwendet (1 Thess 4,2: »daß sie treu gefunden werden«**);[47]
- ist von einer Belohnung die Rede, obwohl »Lob« in 1 Kor 4,5 vielleicht eher an das Gleichnis von den Talenten (»Sehr gut, du bist ein tüchtiger und treuer Diener«, Mt 25,21/Lk 19,17) erinnert. Die paulinische Sprache könnte hier – wie im 1. Thessalonicherbrief – durch mehrere Gleichnisse beeinflußt worden sein.[48]

---

[45] Man könnte allerdings eine Verbindung zwischen der Trunkenheit in 1 Thess 5,7 und der Trunkenheit des schlechten Knechts sehen; so Orchard, »Thessalonians«, 30. Es gibt aber eine plausiblere Verbindung zwischen 1 Thess 5,7 und Lk 21,34–36b. Dazu s.u.

[46] Paulus verwendet dieses Bild für den christlichen Dienst; das jesuanische Gleichnis wird von Matthäus und Lukas wahrscheinlich so verstanden, daß es sich auf christliche Führer bezieht, die für die Ernährung der ihnen Anvertrauten verantwortlich sind (das läßt sich aus der Frage ableiten, die dem Gleichnis bei Lukas – und vielleicht schon in der vorsynoptischen Form der Tradition, die auch Markus bekannt war, d.h., Lk 12,41 – vorangeht); siehe mein *Parables of Jesus*, 78.

[47] Das Verb καταλαμβάνω, das Paulus in 1 Thess 5,4 für den kommenden Tag des Herrn verwendet, wird in der Septuaginta manchmal als Übersetzung des hebräischen Wortes für »finden« benutzt.

[48] Auf das Gleichnis von den Talenten könnte Paulus auch in 1 Kor 12–14 zurückgegriffen haben, wo er

Daß die Überlegungen von Paulus zu ihm selbst und Apollos von der eschatologischen Lehre Jesu beeinflußt wurden, könnte durch 1 Kor 3,13 bestätigt werden, wo Paulus davon spricht, daß »jener Tag« sichtbar machen wird, »was das Werk eines jeden taugt«, und sagt, es werde »im Feuer offenbart« werden.[49] Das könnte eine Parallele zu Lk 17,29f. sein, wo Jesus von »dem Tag« spricht (siehe 17,24; 17,26f.; 17,29–31), nämlich dem Tag, an dem der Menschensohn kommen wird. Dieser Tag wird ein Tag des Gerichts sein – Jesus vergleicht ihn mit »dem Tag, als Lot Sodom verließ«, als es »Feuer und Schwefel vom Himmel« regnete und alle umkamen. Dann sagt er: »Ebenso wird es an dem Tag sein, an dem sich der Menschensohn offenbart.« In beiden Fällen wird der »Tag« also mit dem »Feuer« des Gerichts und dem Begriff der Offenbarung kombiniert. Es gibt allerdings Unterschiede zwischen dem Bild, das Jesus entwirft, und den paulinischen Aussagen: Jesus spricht von dem Feuer, das zur Zeit Lots die Gottlosen vernichtete, und davon, daß der Menschensohn sich offenbaren wird; nach Paulus hingegen wird das Werk eines jeden offenbart und im Feuer geprüft werden (er warnt dann allerdings davor, daß Gott diejenigen verderben werde, die seinen Tempel verderben, V. 17). Paulus könnte jedenfalls durch diese Jesustradition beeinflußt worden sein, als er seine Argumente im Hinblick auf sich selbst und Apollos entwickelte.[50]

Das plötzliche Kommen des Herrn

Auch 1 Thess 5,3 deutet auf eine mögliche Verbindung zwischen 1 Thess 4f. und der Jesustradition hin. Paulus spricht dort vom »Tag des Herrn« und schreibt: »Während die Menschen sagen: Friede und Sicherheit!, kommt plötzlich Verderben über sie wie

---

von den verschiedenen Geistesgaben spricht. In diesem Gleichnis gibt der Herr seinen Dienern Geld, »jedem nach seinen Fähigkeiten« (Mt 25,15; vgl. Mk 13,34); in 1 Kor 12,7 und 11 gibt der Geist Gaben und Fähigkeiten, »einem jeden teilt er seine besondere Gabe zu, wie er will«. Falls der Gedankengang von Paulus hier tatsächlich zum Teil auf dem Gleichnis von den Talenten beruhen sollte, ist es interessant, daß er es auf alle Mitglieder der Gemeinde bezieht, während er das Gleichnis vom guten oder schlechten Knecht verwendet, um speziell von den Christenführern wie ihm selbst und Apollos zu sprechen.

49 Für diese Paulusstelle habe ich bereits mögliche Anklänge an die Jesustradition festgestellt; s.o., Kap. 5, zum »Grund«.

50 Das lukanische Wort zu »den Tagen Lots«** steht in einer »Q«-Passage, kommt aber bei Matthäus nicht vor; man kann dieses Wort und auch das über die »Offenbarung« des Menschensohns daher Lukas zuschreiben und ihm den Anspruch auf Authentizität absprechen. Es gibt aber Grund zu der Annahme, daß die Worte in der Quelle von Lukas und Matthäus standen. Diese Traditionen habe ich in *Rediscovery*, 150–59, besprochen; inzwischen stehe ich allerdings nicht mehr hinter allen Argumenten, die ich dort angeführt habe. Heute bin ich der Ansicht, daß die lukanische Fassung der Worte in 17,26–30 der in Mt 24,37–39 in vieler Hinsicht überlegen ist. Matthäus ersetzt »in den Tagen des Menschensohnes« und »an dem Tag ..., an dem sich der Menschensohn offenbart« in seinen Versen 37 und 39 durch Hinweise auf die Parusie (vgl. Lk 17,26; 17,30). Um diese Änderung ab V. 37 vornehmen zu können, muß er die Worte zu Noah umformulieren (V. 37–39, siehe mein *Rediscovery*); die Worte zu Lot hingegen ändert er – wohl nicht zuletzt der Kürze halber – nicht, sondern läßt sie weg; nur seine Fassung der Schlußworte behält er bei (d.h., Mt 24,39b/Lk 17,30).

die Wehen über eine schwangere Frau, und es gibt kein Entrinnen.« Die synoptische Parallele sind die lukanischen Schlußworte der eschatologischen Rede (21,34–36):

> Nehmt euch in acht, daß Rausch und Trunkenheit und die Sorgen des Alltags euch nicht verwirren und daß jener Tag euch nicht plötzlich überrascht, (so) wie (man in) eine Falle (gerät); denn er wird über alle Bewohner der ganzen Erde hereinbrechen. Wacht und betet allezeit, damit ihr allem, was geschehen wird, entrinnen und vor den Menschensohn hintreten könnt.

Bei einem Vergleich der beiden Stellen fallen folgende Übereinstimmungen auf:

- Paulus spricht vom »Tag des Herrn« (1 Thess 5,2), Lukas warnt vor »jenem Tag«.
- Paulus zufolge wird »plötzlich Verderben« kommen, wenn die Menschen glauben, alles sei friedlich und sicher; Lukas warnt vor Rausch und Trunkenheit und den Sorgen des Alltags, weil jener Tag die Menschen »plötzlich überraschen« wird (das gleiche, eher ungebräuchliche griechische Adjektiv).[51]
- Paulus sagt, das Verderben werde »über sie kommen«; Lukas sagt, der Tag werde »über euch kommen«*, mit dem gleichen Verb.[52]
- Paulus schreibt, der Tag werde kommen »wie die Wehen über eine schwangere Frau«; Lukas zufolge wird er »wie eine Falle« kommen. Die Bilder unterscheiden sich, doch beide drücken ein plötzliches, schmerzhaftes Ereignis aus und gehen möglicherweise auf das gleiche hebräisch-aramäische Wort zurück.[53]
- Paulus sagt: »Sie werden nicht entrinnen«*; Lukas ermahnt zum Beten, »damit ihr allem, was geschehen wird, entrinnen ... könnt«, wiederum mit dem gleichen Verb.[54]
- Paulus ermahnt in den nachfolgenden Versen dazu, wach und nüchtern zu bleiben und Gottes Rüstung anzulegen, da Gott uns dazu bestimmt hat, durch Christus das Heil zu erlangen (1 Thess 5,6–9); Lukas warnt vor Rausch und Trunkenheit und ermahnt zu Wachsamkeit und zum Gebet,[55] damit wir entrinnen und vor den Menschensohn hintreten können. Die Gedanken ähneln sich, auch wenn Paulus in 1 Thess 5,3–9 nicht betont, daß man in jedem Augenblick beten müsse

---

[51] αἰφνίδιος; es kommt im Neuen Testament nur in diesen beiden Versen vor.

[52] ἐφίστημι; es kommt im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte mehrmals vor, im Corpus Paulinum aber nur hier und in 2 Tim 4,2; 4,6.

[53] Das hebräisch-aramäische *ḥeḇel/ḥaḇlā'* kann sowohl »Fallstrick« (daher »Falle«) als auch »Wehen« bedeuten. Siehe Hartman, *Prophecy Interpreted*, 192. Holtz, »Paul and the Oral Gospel Tradition«, 388, vertritt die Ansicht, daß »entrinnen« zur lukanischen »Falle« passe, nicht aber zu den paulinischen »Wehen«. In der Septuaginta werden die beiden griechischen Wörter παγίς und ὠδίν miteinander in Zusammenhang gebracht (z.B. Ps 18,6). In *Rediscovery*, 111–13, habe ich die Ansicht vertreten, daß Paulus παγίς unter dem Einfluß von Jes 13,6f.; Jer 6,14 durch ὠδίν ersetzte. Er könnte aber auch durch Jesu Worte von den eschatologischen Wehen (Mt 24,8/Mk 13,8) beeinflußt worden sein. In Röm 8,22 wird das Bild von den »Geburtswehen« auf eschatologische Leidenserlebnisse angewandt.

[54] ἐκφεύγω; dieses Verb kommt in den lukanischen und paulinischen Schriften je dreimal vor.

[55] Die Mahnung zum anhaltenden Gebet finden wir in den Evangelien natürlich nicht nur in Lk 21,36. In der Bergpredigt fordert Jesus die Jünger auf: »Bittet, ... suchet, ... klopft an ...« (Mt 7,7), und mit dem Gleichnis vom gottlosen Richter will Jesus Lukas zufolge sagen, »daß sie allezeit beten und darin nicht nachlassen sollten« (Lk 18,1–8).

und schließlich vor den Herrn »hintreten« werde (und bei Lukas die geistliche Waffenrüstung nicht vorkommt). Später in 1 Thess 5 und an anderen Stellen hebt aber auch Paulus hervor, daß die Glaubenden ohne Unterlaß beten sollen (z.B. 1 Thess 5,17; 2 Thess 1,11; Phil 1,4; Kol 1,3).[56]

Die Kommentatoren haben darauf hingewiesen, daß die Sprache in 1 Thess 5,3 nicht typisch paulinisch ist.[57] Zusammen mit den zahlreichen sprachlichen und thematischen Parallelen, die ich aufgelistet habe, deutet das sehr stark darauf hin, daß Paulus auch hier durch eine Jesustradition beeinflußt wurde – und zwar dieses Mal durch eine, die nur bei Lukas belegt ist.[58]

2. Thessalonicher 2

Im Hinblick auf die These, die ich in diesem Buch vertrete, hängt bisher nichts Entscheidendes vom 2. Thessalonicherbrief ab. Angesichts der gewichtigen (allerdings nicht unumstrittenen) Argumente für seine Authentizität[59] wäre es aber töricht, auf die dort zu findenden Beweise zu verzichten (auch wenn man sie mit leichten

---

[56] In diesem Zusammenhang ist vor allem Eph 6,11–18 interessant, denn dort begegnen erstens das »Rüstungs«-Thema, das auch in 1 Thess 5,8f. vorkommt; zweitens eine eindringliche Mahnung, »jederzeit« (V. 18) zu beten, standzuhalten und wach zu bleiben – gleich drei Gedanken, die auch in Lk 21,34–36 wichtig sind (in Eph 6,18 und Lk 21,36 wird für »wach bleiben« das gleiche Verb benutzt, ἀγρυπνέω – nicht γρηγορέω wie in den meisten anderen paulinischen und synoptischen Kontexten); drittens weitere mögliche Verbindungen zu den synoptischen eschatologischen Traditionen, zum Beispiel die Mahnung: »Seid also standhaft: *Gürtet euch mit* Wahrheit, zieht als Panzer die Gerechtigkeit an und als Schuhe *die Bereitschaft* ...« (6,14f.; vgl. Lk 12,35; 12,40 usw.). Vermutlich wurde die Passage im Epheserbrief durch die gleichen eschatologischen Traditionen beeinflußt wie 1 Thess 4f., und beide dürften mit den Traditionen in Lk 21,34–36 in Zusammenhang stehen. (Die Themen der Wachsamkeit und der geistlichen Waffenrüstung werden ja auch in Röm 13,11–14 miteinander verknüpft.) Die betreffenden Traditionen habe ich in *Rediscovery*, 110–17, ausführlich besprochen.

[57] Best, *1 and 2 Thessalonians*, 207, führt das unpersönliche »die Menschen sagen« und die ungewöhnlichen Wörter »Sicherheit«, »plötzlich« und »kommen über« an.

[58] Für eine ganz andere Deutung der Zeugnisse s.u. den Exkurs zu der Frage, ob Lk 21,34–36 von 1 Thess 5,3–8 abhängig ist.
Angesichts der Häufung von Anklängen an die synoptischen eschatologischen Traditionen in 1 Thess 5 ist es verlockend, auch eine Verbindung zwischen 5,1f. (»*Betreffs der Zeiten und Fristen*, Brüder, brauche ich euch nicht zu schreiben. Ihr selbst wißt genau, daß ...«**), Mt 24,36/Mk 13,32 (»*Doch jenen Tag und jene Stunde* kennt niemand ...«) und Apg 1,7 (das manchmal als lukanisches Gegenstück dazu betrachtet wird: »Euch steht es nicht zu, *Zeiten und Fristen* zu erfahren, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat«) anzunehmen (siehe Orchard, »Thessalonians«, 26f.). Der ähnliche Wortlaut, der Hinweis auf das, was die Thessalonicher bereits wissen, und die Tatsache, daß Paulus die Gleichnisse kannte, die auf das matthäisch-markinische Wort folgen, lassen es zumindest denkbar erscheinen, daß hier tatsächlich ein Anklang vorliegt. (Paulus spricht im Gegensatz zu den Evangelien und der Apostelgeschichte davon, daß die Thessalonicher etwas »wissen« – doch was sie wissen, ist ja, daß der Tag des Herrn wie ein Dieb in der Nacht kommen wird, daß sie also nicht wissen, wann er kommt!) Die Wendung in 1 Thess 5,1 könnte aber durchaus auch eine eigene Einführung von Paulus in das Thema, über das er sprechen will, sein. (Siehe auch Tuckett, »Synoptic Tradition«, 169.)

[59] Siehe z.B. Best, *1 and 2 Thessalonians*, 50–58; I. H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, 28–45.

Vorbehalten behandeln sollte). Die Beweise für Verbindungen zu den synoptischen eschatologischen Traditionen sind nämlich sehr überzeugend – zumindest in dieser Hinsicht ähneln sich die beiden Thessalonicherbriefe.

Die entscheidende Stelle steht in 2 Thess 2, wo Paulus – vorausgesetzt, er hat den Brief tatsächlich verfaßt – »über die Ankunft Jesu Christi, unseres Herrn, und unsere Versammlung bei ihm«* (2,1) schreibt. Mit dieser Lehre reagiert er auf bestimmte Vorkommnisse in der Thessalonicher Gemeinde – manche Thessalonicher sagten offenbar, »der Tag des Herrn sei schon gekommen«* (2,2).[60] Er erinnert sie damit aber gleichzeitig an etwas, das sie bereits von ihm gehört haben, das also zumindest in diesem Sinn »eine Tradition« ist (2,5). Die zahlreichen Verbindungen zwischen 2 Thess 2 und der synoptischen eschatologischen Rede deuten stark darauf hin, daß es sich bei dieser Tradition um eine Lehre Jesu handelte.

Schon die Worte, mit denen Paulus den Abschnitt in 2,1 eröffnet, »die Ankunft Jesu Christi, unseres Herrn, und unsere Versammlung bei ihm«*, könnten bedeutsam sein, denn »Versammlung« (ἐπισυναγωγή) geht auf die gleiche griechische Wurzel zurück, die auch bei der synoptischen Beschreibung des Menschensohns und der »Sammlung« der Auserwählten durch seine Engel (Mt 24,31/Mk 13,27) benutzt wird. Es gibt aber noch andere wichtige Übereinstimmungen.

Laßt euch nicht verwirren oder verführen!

Paulus ermahnt die Thessalonicher, die überzeugt sind, daß der Tag des Herrn bereits gekommen sei, in 2 Thess 2f.: »… daß ihr euer Denken nicht so schnell verwirren noch euch erschrecken laßt, wenn in einem prophetischen Wort oder einer Rede oder in einem Brief, der angeblich von uns stammt, behauptet wird, der Tag des Herrn sei schon gekommen. Laßt euch durch niemand auf irgendeine Weise täuschen!«* Diese Eröffnung weist enge thematische und sprachliche Parallelen zur Eröffnung der synoptischen eschatologischen Rede auf, wo Jesus in Mk 13,5–7 (und mit kleinen Abweichungen auch in Mt 24,4–6; Lk 21,8f.) sagt: »Gebt acht, daß euch niemand verführt! Viele werden unter meinem Namen kommen und sagen: Ich bin es! Und sie werden viele verführen. Wenn ihr dann von Kriegen und von Kriegsgerüchten hört, laßt euch nicht erschrecken! Es muß geschehen. Aber es ist noch nicht das Ende.«*

Bei einem Vergleich der beiden Stellen fallen folgende Übereinstimmungen auf:

- ein ganz ähnliches Thema: Es geht um Menschen, die voreilig behaupten, der Herr sei gekommen;[61]

---

[60] Zur Bedeutung dieser Worte siehe Holman, *Eschatological Delay*, 175–85. Falls ich 1 Thess 2,16c – daß »der ganze Zorn« schon über die Juden gekommen sei – richtig gedeutet habe, könnten die Thessalonicher gerade daraus geschlossen haben, daß der Tag des Herrn schon gekommen war (s.o. meine Besprechung von 1 Thess 2,16).

[61] Laut Lk 21,8 sagen sie: »Die Zeit ist nahe.«**

- die Mahnung, sich nicht durch falsche Gerüchte erschrecken zu lassen, wobei in beiden Fällen das gleiche Verb verwendet wird;[62]
- eine ähnlich formulierte Warnung vor Irrlehrern oder Betrügern:
  - »gebt acht, daß euch niemand verführt«* (Markus/Matthäus),
  - »damit euch niemand täusche«* (Paulus).[63]

Vor dem Ende muß ein schreckliches Ereignis eintreten

Um der unbegründeten Erregung der Thessalonicher zu begegnen, erklärt Paulus, daß vor dem Tag des Herrn erst »der Abfall von Gott kommen und der Gesetzwidrige offenbart werden«** müsse. Erst wenn dieses schreckliche Ereignis geschehe, werde der Herr kommen und den Gesetzwidrigen »töten und durch seine Ankunft und Erscheinung« vernichten (2 Thess 2,3–8). In der synoptischen eschatologischen Rede wird auf ganz ähnliche Weise ein furchtbares Ereignis beschrieben: Matthäus und Markus sprechen vom »Greuel der Verwüstung«** und der »großen Not«, die er mit sich bringen wird; sie schreiben weiter, der Menschensohn werde kommen, um die von ihm Auserwählten »nach der großen Not« zusammenzuführen (Mt 24,15–31/Mk 13,14–27; vgl. die abweichende lukanische Fassung in 21,20–27).[64]

Paulus schreibt, dieses schreckliche Ereignis werde darin bestehen, daß der Gesetzwidrige – derjenige, der sich »über alles, was Gott oder Heiligtum heißt« erheben, sich in den Tempel Gottes setzen und sich als Gott ausgeben werde – offenbart werde. Er zeichnet hier zweifellos das Bild des Antiochus Epiphanes, der den jüdischen Tempel im Jahre 167 v. Chr. entweihte, sich als Gott ausgab und im jüdischen Denken zur Verkörperung der Gesetzwidrigkeit wurde. Der »Greuel der Verwüstung«** der synoptischen eschatologischen Rede ist genau dem gleichen gedanklichen Hintergrund zuzuordnen: Dieser Greuel war der heidnische Altar, der in Jerusalem errichtet worden war; die synoptische Passage, in der von der furchtbaren Not und der Flucht der Bewohner Judäas in die Berge (als Parallele zur Flucht der Makkabäer im Jahre 167 v. Chr.) die Rede ist, kündigt daher eine Wiederholung jenes schrecklichen Ereignisses an.[65]

---

62 θροέομαι kommt im Neuen Testament nur in Mt 24,6/Mk 13,7; 2 Thess 2,2; und in manchen Manuskripten in Lk 24,37 vor. In Lk 21,9 (und in anderen Manuskripten auch in 24,37) steht das ähnliche πτοέομαι.

63 2 Thess 2,3: μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ; Mt 24,4/Mk 13,5: μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ.

64 Manche Exegeten erklären die ganz charakteristische Fassung der eschatologischen Rede bei Lukas einfach als Folge lukanischer Redaktion der Markusvorlage, doch sie dürfte eher darin begründet sein, daß Lukas eine Sondertradition benutzte. Diese Frage und den Zusammenhang zwischen den lukanischen und den matthäisch-markinischen Traditionen habe ich in *Rediscovery* ausführlich besprochen.

65 Zwischen der synoptischen und der paulinischen Tradition könnte eine engere terminologische Verbindung bestehen, als man auf den ersten Blick annehmen würde, denn die Wörter »Greuel«, »Gesetzwidrigkeit«, »Verwüstung« und »Verderben« (2 Thess 2,3) treten in der Septuaginta zusammen auf. Siehe Ford, *Abomination of Desolation*, 223. Siehe auch Burnett, *Testament of Jesus-Sophia*, 327–33; D. Wenham, »Note on Matthew 24:10–12«.

Trügerische Zeichen und Wunder

Paulus schreibt: »Der Gesetzwidrige aber wird, wenn er kommt, die Kraft des Satans haben. Er wird mit großer Macht auftreten und trügerische Zeichen und Wunder tun. Er wird alle, die verlorengehen, betrügen und zur Ungerechtigkeit verführen ...« In der eschatologischen Rede heißt es bei Matthäus und Markus nach der Schilderung des Greuels der Verwüstung: »Denn es wird mancher falsche Messias und mancher falsche Prophet auftreten, und sie werden große Zeichen und Wunder tun, um, wenn möglich, auch die Auserwählten zu verführen.«** (Mt 24,24/Mk 13,22)[66]

2 Thess 2 ist keine genaue Parallele zur synoptischen eschatologischen Rede. Paulus spricht von einem »Gesetzwidrigen«, in den Evangelien ist hingegen von einem »Greuel der Verwüstung«** die Rede.[67] Die Vorstellungen gleichen sich, doch die Sprache ist unterschiedlich. Paulus schreibt außerdem, der Gesetzwidrige werde jetzt noch aufgehalten; in den Evangelien gibt es keine offensichtliche inhaltliche Parallele dazu, es sei denn, man will sie darin sehen, daß das Evangelium auf der ganzen Welt verkündet werden wird, bevor das Ende kommt (Mt 24,14; Mk 13,10).[68] Die sprachlichen und inhaltlichen Parallelen sind aber so ausgeprägt, daß es als sicher gelten kann, daß Paulus hier auf die in den Evangelien bezeugte Tradition zurückgreift.

1. Thessalonicher 2,15f.

In 1 Thess 2,14–16 spricht Paulus von den Leiden der Thessalonicher und ruft sie dazu auf, dem Beispiel der Christen in Judäa zu folgen, die ebenfalls stark unter »den Juden« zu leiden hatten. Die Juden beschreibt er so:

> Diese haben sogar Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet; auch uns haben sie verfolgt. Sie mißfallen Gott und sind Feinde aller Menschen; sie hindern uns daran, den Heiden das Evangelium zu verkünden und ihnen so das Heil zu bringen. Dadurch machen sie unablässig das Maß ihrer Sünden voll. Aber der ganze Zorn ist schon über sie gekommen.

Diese scharfe Verurteilung der Juden wegen ihres Widerstands gegen das Evangelium und speziell gegen die Heidenmission ist oft als von der Wortwahl und vom Inhalt

---

[66] Eine wichtige Parallele zu der synoptischen und paulinischen Tradition ist die Beschreibung des Tieres in der Offenbarung, das von einem weiteren Tier begleitet wird, das »die Bewohner der Erde durch ... Wunderzeichen« verwirrt (Offb 13; vgl. 19,20).

[67] Matthäus spricht aber davon, daß »die Gesetzlosigkeit überhandnimmt«** (24,12). Diesen Punkt habe ich in *Rediscovery*, 256–59, besprochen. Markus benutzt ein maskulines Adjektiv (»den Greuel der Verwüstung, *der steht*, wo er nicht darf«**), obwohl »Greuel« im Griechischen ein Neutrum ist; damit zeigt er, daß er bei dem Greuel an eine Person denkt.

[68] Eine nützliche Besprechung der »aufhaltenden Macht« bietet Holman, *Eschatological Delay*, 203–28. Er kommt zu dem Schluß, daß es sich dabei um Gott handele, der den Gesetzwidrigen bis zur Verwirklichung seiner Pläne (einschließlich derjenigen für die Bekehrung der Heiden) aufhalte. Vgl. die beiden Zeugen in Offb 11 und siehe Ford, *Abomination of Desolation*, 211–25.

her für Paulus untypisch betrachtet worden. Daher gilt sie vielen als Interpolation in den Paulusbrief. Diese Ansicht gewinnt noch an Plausibilität, wenn die rätselhafte Wendung von dem Zorn, der schon über die Juden gekommen sei, tatsächlich als Anspielung auf die Ereignisse des Jahres 70 n. Chr. zu deuten ist – Paulus schrieb den 1. Thessalonicherbrief nämlich lange vor diesem Jahr.

Die Argumente für eine Interpolation sind jedoch nicht schlüssig.[69] Abgesehen davon, daß diese Theorie keinen Anhalt am Text hat, lassen sich die ungewöhnlichen Merkmale dieser Verse mindestens genausogut durch die Annahme erklären, daß Paulus Traditionen aufgreift, die er selbst empfangen hat.

Die Sprüche in Matthäus 23,29–38/Lukas 11,47–51

In Mt 23,29–38/Lk 11,47–51 – jenem Teil von Jesu Weherufen über die Schriftgelehrten und Pharisäer, in dem er über die Verfolgung der Propheten spricht – finden sich Traditionen, auf die Paulus in 1 Thess 2,15 zurückgegriffen haben könnte.[70] Die auffälligsten Parallelen zu 1 Thess 2,15 f. stehen in Mt 23,32; 23,34–36/Lk 11,48; 11,49–51.[71]

Mt 23,32
Macht nur das Maß eurer Väter voll!

Lk 11,48
Damit bestätigt und billigt ihr die Werke eurer Väter.**

Mt 23,34
Darum hört: Ich sende Propheten, Weise und Schriftgelehrte zu euch; ihr aber werdet einige von ihnen töten und kreuzigen, andere in euren Synagogen geißeln und von Stadt zu Stadt verfolgen.**

Lk 11,49
Deshalb hat auch die Weisheit Gottes gesagt: Ich werde Propheten und Apostel zu ihnen senden, und sie werden einige von ihnen töten und andere verfolgen …

Mt 23,35 f.
So wird all das gerechte Blut über euch kommen, das auf Erden vergossen worden ist … Amen, ich sage euch: Das alles wird über diese Generation kommen.**

Lk 11,50 f.
… damit das Blut aller Propheten, das seit der Erschaffung der Welt vergossen worden ist, an dieser Generation gerächt wird … Ja, das sage ich euch: An dieser Generation wird es gerächt werden.

---

69 Siehe Simpson, »Problems Posed by 1 Thessalonians 2:15–16«; Weatherley, »Authenticity of 1 Thessalonians 2.13–16«.

70 Die matthäische Fassung der Weherufe unterscheidet sich deutlich von der lukanischen. Das deutet darauf hin, daß die beiden Evangelisten sie aus unterschiedlichen Quellen kannten.

71 Steck, *Israel*, 276, 291, sieht die wichtigsten Verbindungen zwischen 1 Thess 2,15 f. und dem Gleichnis in Mk 12,1–9. Diese Parallelen sind tatsächlich bemerkenswert, aber nicht so eng wie die zu Mt 23,29–36/Lk 11,47–50.

1 Thess 2,15f. und diese »Q«-Verse ähneln sich in folgenden Punkten:

Paulus hat von »den Juden« gesprochen und damit vor allem die jüdischen Gegner des Christentums in Judäa gemeint.	In der »Q«-Tradition wendet Jesus sich gegen die Führer des palästinischen Judentums.
Paulus schreibt, sie hätten »Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet«, und »auch uns haben sie verfolgt«.	Jesus sagt, sie würden »Propheten, Weise und Schriftgelehrte« (Matthäus) oder »Propheten und Apostel« (Lukas) »töten und … verfolgen«.
Nachdem Paulus ihren Widerstand gegen das Evangelium geschildert hat, merkt er dazu an: »Dadurch machen sie unablässig das Maß ihrer Sünden voll.«	Matthäus zufolge sagt Jesus: »Macht nur das Maß eurer Väter voll!«
Paulus schreibt weiter: »Aber der ganze Zorn ist schon über sie gekommen.«	Jesus sagt, das Blut der Propheten werde »über diese Generation« kommen.

Die inhaltliche und sprachliche Ähnlichkeit ist also sehr ausgeprägt.[72] »Macht nur das Maß eurer Väter voll!«, eine besonders beeindruckende Parallele zu dem paulinischen Text, steht zwar nicht bei Lukas, doch es spricht einiges dafür, daß Matthäus hier den »Q«-Wortlaut wiedergibt.[73] Angesichts der anderen Parallelen ist es auf jeden Fall wahrscheinlich, daß die Sprache in 1 Thess 2,15f. deshalb ungewöhnlich für Paulus ist, weil er diese Jesustradition aufgreift.[74]

Der Zorn in 1. Thessalonicher 2,16 und Lukas 21,23

Es gibt noch andere interessante Parallelen zu 1 Thess 2,15f. Paulus sagt in 1 Thess 2,16c: »Aber der ganze Zorn ist schon über sie [die Juden] gekommen.« Bei meiner Besprechung der paulinischen Lehre habe ich schon darauf hingewiesen, daß Paulus dabei an die traumatischen Ereignisse gedacht haben könnte, die den Juden im Römischen Reich im Jahre 49 n. Chr. widerfahren waren, daß er aber gleichzeitig davon ausgegangen sein könnte, daß seinen Lesern die Vorstellung des über die Juden kommenden »Zorns« vertraut war. Möglicherweise ist der Satz nicht zuletzt deshalb so rätselhaft, weil Paulus damit auf eine Tradition anspielt, die seine Leser kannten.

---

72 Goulder, *Midrash*, 165, weist noch auf eine weitere Parallele zwischen Mt 23,13 und 1 Thess 2,16 hin.

73 Siehe unten den Exkurs »Das Maß der Sünden vollmachen«.

74 Tuckett, »Synoptic Tradition«, 165–67, berücksichtigt die kumulative Kraft der Beweise nicht, sondern vertritt die Ansicht, jede der Parallelen sei auf andere Weise erklärbar; so sei »das Töten der Propheten« eine allgemein verbreitete jüdische Vorstellung gewesen. Tuckett geht aber nicht darauf ein, daß wir bei Paulus wie bei den Synoptikern die Kombination von töten, verfolgen und »uns« (Paulus) beziehungsweise »Apostel/Weise« (Matthäus/Lukas) finden. Goulder, *Midrash*, 165, ist der Auffassung, daß Matthäus hier von Paulus abhängig ist, erklärt die ungewöhnlichen Merkmale der Paulusstelle aber nicht.

Lukas schreibt in seiner Fassung der eschatologischen Rede, Jesus habe von der kommenden Verwüstung Jerusalems gesprochen und (in 21,23) gesagt: »Denn eine große Not wird über das Land hereinbrechen: *Der Zorn (Gottes) wird über dieses Volk kommen.*« Ist das vielleicht die Tradition, auf die Paulus in 1 Thess 2,16c anspielt?[75] Dann wären in 1 Thess 2,15f. die Sprüche von der Verfolgung der Propheten (vgl. Mt 23,32; 23,34–36/Lk 11,48–51) mit der Aussage, daß der Zorn Gottes über sein Volk kommen würde (vgl. die Lukasfassung der eschatologischen Rede), kombiniert worden.[76] Das wäre leicht nachvollziehbar, da die Sprüche zu den Propheten mit der Warnung enden, daß ein furchtbares Gericht über »diese Generation« kommen werde. Paulus hätte diese Warnung dann im Sinne der eschatologischen Rede gedeutet.[77]

Diese Hypothese mag zwar sehr kühn klingen, doch es spricht vieles für sie: Erstens erklärt sie den ähnlichen Wortlaut im Zusammenhang mit dem »Zorn« in 1 Thess 2,16 und Lk 21,23. Zweitens wird die rätselhafte Warnung in 1 Thess 2,16 verständlich, wenn Paulus damit auf eine bekannte Tradition anspielt, die der eschatologischen Rede ähnelte. Paulus könnte die neuesten Maßnahmen der Römer gegen die Juden durchaus als den Anfang der Katastrophe betrachtet haben, die den Juden und Jerusalem in dieser Rede angekündigt wurde.[78] Drittens ist die Deutung der Sprüche vom Gericht »über diese Generation« in Mt 23,35f./Lk 11,50f. in Form der eschatologischen Rede bei Matthäus bezeugt, da sie dort (Kap. 24) unmittelbar auf diese Sprüche folgt.[79] Viertens habe ich ja schon Beweise dafür vorgelegt, daß Paulus

---

[75] Daß Paulus schreibt, der ganze Zorn Gottes sei schon über die Juden gekommen, wäre allein noch kein Beweis für eine Verbindung zu dem entsprechenden Lukasvers. Der Wortlaut könnte auch anders erklärt werden, zum Beispiel als Parallele zu Testament des Levi 6,11. Doch im Zusammenhang mit den anderen angeführten Überlegungen wird der Satz wichtig.

[76] Es fällt auf, daß die sprachlichen Parallelen zur synoptischen Tradition von der »Verfolgung der Propheten« alle in 1 Thess 2,15–16a,b vorkommen, die entsprechenden Parallelen zu Lk 21,23 dagegen in 1 Thess 2,16c.

[77] Tuckett wendet sich in »Synoptic Tradition« dagegen (S. 166), daß ich in *Rediscovery* Mt 23 zur Erklärung des schwierigen Wortlauts bei Paulus heranziehe. Seiner Ansicht nach muß man einen erheblichen Parallelismus zwischen Texten nachweisen können, bevor man »Details des einen für die Exegese des anderen benutzen« darf. Ich hingegen bin der Auffassung, daß der paulinische Text, der für seine Schwierigkeit bekannt ist, sich in einem zum synoptischen Material parallelen Sinn zumindest auf plausible Weise deuten läßt und daß seine Ähnlichkeit mit dem synoptischen Text, die auf eine Verbindung schließen läßt, diese Auslegung noch plausibler macht.

[78] Es ist leicht zu sehen, daß man die von Josephus beschriebenen Greueltaten, die unter dem römischen Statthalter Cumanus in Jerusalem begangen wurden, als den Anfang einer neuen Entweihung des Tempels auffassen konnte, die eine Parallele zu derjenigen unter Antiochus bildete: Die Greueltaten begannen damit, daß ein römischer Soldat den Tempel durch anstößiges Verhalten entweihte; es folgten ein schreckliches Blutbad unter den Juden, die dagegen protestierten, und andere eklatante Verstöße gegen das jüdische Gesetz. Selbst für den modernen Historiker können die Ereignisse des Jahres 49 n. Chr. wie der Anfang vom Ende aussehen, soweit es Jerusalem betraf; es war nur noch eine Frage der Zeit, bis der furchtbare Jüdische Krieg von 66–70 ausbrechen würde. Vgl. Kasher, *Jews and Hellenistic Cities*, 253.

[79] Dafür sprechen auch die verbindenden Wendungen »das alles« und »diese Generation« in 23,36; 24,33f.

und die Thessalonicher die eschatologische Rede kannten (s. o. zu 1 Thess 4,16 und 2 Thess 2).

Fünftens läßt sich auch an anderen paulinischen Textstellen zeigen, daß Paulus die lukanische Fassung der eschatologischen Rede kannte. Auf die Anklänge an Lk 21,34–36 in 1 Thess 5,3–6 habe ich bereits hingewiesen. Außerdem kann man hier noch Röm 11,25 anführen, wo Paulus sagt: »Verstockung liegt auf einem Teil Israels, bis die Heiden in voller Zahl zum Glauben gekommen sind ...«* Das ähnelt Lk 21,23f., wo Lukas nach »Der Zorn (Gottes) wird über dieses Volk kommen« sagt: »Jerusalem wird von den Heiden zertreten werden, bis die Zeiten der Heiden sich erfüllen.«[80] In beiden Texten ist vom Gericht über die Juden die Rede, bis eine Zeit des Siegs oder der Rettung der Heiden vorüber ist.[81]

Der Vers Röm 11,25 ist von meinem Standpunkt aus gesehen besonders interessant, denn man kann ihn nicht nur als einen weiteren möglichen Anklang an Lk 21,23f. neben 1 Thess 2,16 stellen, sondern hier liegt sogar ein dreifacher Parallelismus vor:

Lk 21,23f.	**1 Thess 2,16**	**Röm 11,25**
»... Zorn ... über dieses Volk ... bis die Zeiten der Heiden sich erfüllen.«	»Aber der ganze Zorn ist schon über sie gekommen« im Zusammenhang mit der Heidenmission	»Verstockung liegt auf einem Teil Israels, bis die Heiden in voller Zahl zum Glauben gekommen sind ...«*

Die Parallelen zwischen diesen Texten erstrecken sich sowohl auf die sprachliche als auch auf die inhaltliche Ebene – die Vorstellungen vom Gericht über die Juden und von der Rettung der Heiden werden in einem auf »das Ende« zulaufenden eschatologischen Rahmen kombiniert. Außerdem umfassen die sprachlichen Parallelen einerseits Lk 21,23 und 1 Thess 2,16, andererseits Lk 21,24 und Röm 11,25. Die Verzahnung der Übereinstimmungen läßt es ausgesprochen plausibel erscheinen, daß in beiden paulinischen Texten die lukanischen Traditionen aufgegriffen werden (auch wenn sie unterschiedlich gedeutet werden).

Sechstens sind die letzten Worte von 1 Thess 2,16 wörtlich als »bis zum Ende« zu übersetzen; dazu findet sich eine Parallele in der eschatologischen Rede bei Matthäus und Markus (Mt 24,13/Mk 13,13):[82] »Wer jedoch *bis zum Ende* standhaft

---

[80] Die lukanischen Worte von den »Zeiten der Heiden« könnten auch negativ gemeint sein, nämlich mit Bezug auf die Zeit der Herrschaft der Heiden über Jerusalem; selbst dann hätte Paulus aber die Tradition aufgreifen und anders deuten können – nämlich auf die Heidenmission hin, die ihm so am Herzen lag. Da Lukas aber das Wort καιροί, »Zeiten«, benutzt und selbst ein Verfechter der Heidenmission war, verstand er die Wendung wahrscheinlich positiv im Sinne von Mk 13,10. Siehe Bosch, *Heidenmission*, 172–74.

[81] Vgl. Holtz, *Thessalonicher*, 103f. Die Konzeptionen des »Zorns« und der »Verstockung« sind natürlich nicht identisch, doch das Wort »Zorn« kommt in Röm 9,22 vor, und es ist durchaus denkbar, daß Paulus den Unglauben der Juden als Bestandteil des »Zorns« interpretierte. S. o. meine Besprechung der paulinischen Eschatologie, S. 269–72.

[82] Lk 21,19 ist eine Paraphrase des gleichen Spruchs.

bleibt, der wird gerettet.«[83] »Ende« (τέλος) kommt auch in der Matthäusfassung des Spruchs in Mt 24,14/Mk 13,10 vor: »Aber dieses Evangelium vom Reich wird auf der ganzen Welt verkündet werden, damit alle Völker es hören; dann erst kommt das Ende.«[84] Zu den Vorstellungen vom »Ende«, der eschatologischen Rettung und der Verkündigung des Evangeliums bei allen Völkern in Mt 24,13f./Mk 13,13; 13,10 finden sich (unterschiedliche) Parallelen in 1 Thess 2,16 und Röm 11,25f. Das kann man als Bestätigung dafür werten, daß Paulus bei diesen Stellen durch die Traditionen der eschatologischen Rede beeinflußt wurde.

Natürlich kann man Einwände gegen diese Hypothese vorbringen. So betrachten viele Exegeten den Abschnitt der lukanischen eschatologischen Rede, in dem der Spruch vom »Zorn« steht, als lukanische Modifikation von Markus im Licht der Ereignisse des Jahres 70 n. Chr. Dann hätte er Paulus, als er – wohl im Jahre 49 n. Chr. – den 1. Brief an die Thessalonicher schrieb, natürlich nicht bekannt sein können. Doch auch wenn Lukas Markus nach dem Jahre 70 n. Chr. umgeschrieben haben sollte, würde das nicht unbedingt meiner ganzen Argumentation den Boden entziehen: Lukas wäre dann immer noch ein Zeuge für eine Auslegung der eschatologischen Rede im Sinne des »Zorns über dieses Volk«, die viel weiter zurückgehen und in 1 Thess 2,16 widergespiegelt werden könnte. Es ist aber ohnehin keineswegs sicher, daß die lukanische Fassung der Rede eine Bearbeitung der markinischen ist. Ich habe ja schon Beweise dafür vorgelegt, daß Paulus einige der nur von Lukas verwendeten Traditionen – nämlich die in 21,34–36 – kannte; andere lukanische Elemente in der Rede könnten durchaus aus ebenso früher Zeit stammen und Paulus ebenfalls bekannt gewesen sein.[85]

---

[83] Die Bedeutung von εἰς τέλος in 1 Thess 2,16 ist umstritten. Witherington, *Jesus, Paul*, kommt zu dem Schluß, daß es wahrscheinlich »bis zum Ende« bedeutet; Donfried, »Paul and Judaism«, 252f., vertritt die gleiche Auffassung und verweist auf Röm 11, wo vom Gericht über die Juden die Rede ist, das bis zur Parusie – wenn Gottes Gnade sich zeigen wird – dauern wird. Falls »bis zum Ende« die richtige Übersetzung ist, liegt von der Bedeutung her eine Parallele zu der synoptischen Wendung vor. Auch wenn man die üblicheren Übersetzungen (z.B. »endgültig« oder »in vollem Maß«) vorzieht, könnte Paulus durch die in der Jesustradition verwendete Sprache beeinflußt worden sein.

[84] Es gibt Grund zu der Annahme, daß die matthäische Fassung hier ursprünglicher als die markinische ist und daß Markus den Spruch, der bei Matthäus an seiner ursprünglichen Stelle steht, zu seinem V. 9 gezogen hat. S. o., Anm. 12. J. P. Brown, »Synoptic Parallels«, 38, vergleicht Mk 13,10/Mt 24,14 mit Phil 1,16; Röm 1,1; 1,5.

[85] Zu der Auffassung, daß Lk 21 keine nach 70 n. Chr. erfolgte redaktionelle Bearbeitung der Markusfassung ist, siehe mein *Rediscovery*, 175–218, und Dodd, *More NT Studies*, 69–83. Die lukanischen Elemente der Rede (z.B. der Hinweis auf ein Heer, das Jerusalem eingeschlossen hat) beweisen nicht, wie manche annehmen, daß Lukas nach dem Jahr 70 n. Chr. schrieb. Sie liefern nämlich keine genau zutreffende Beschreibung der damaligen Ereignisse (in Lk 21 wird z.B. nicht erwähnt, daß die Stadt niedergebrannt wurde); sie haben größtenteils einen alttestamentlichen Hintergrund; und selbst wenn Lukas wirklich Markus benutzt haben sollte, lassen sie sich gut dadurch erklären, daß Lukas die recht dunkle markinische Beschreibung mit der Sprache vom »Greuel der Verwüstung«** leichter verständlich machen wollte. Lukas stützt sich aber mit ziemlicher Sicherheit nicht ausschließlich auf Markus. Ich habe ja schon darauf hingewiesen, daß Paulus vermutlich das Material kannte, das am Ende der Rede steht (Lk 21,34–36), so daß es sich dabei um eine nichtmarkinische Tradition handeln muß. Es ist daher durchaus möglich, daß auch andere Teile der lukanischen Rede – einschließlich der Worte vom »Zorn über dieses Volk« – auf eine frühe, unabhängige Tradition zurückgehen.

Außerdem könnte man gegen meine Hypothese einwenden, daß es nicht legitim sei, neben den lukanischen Traditionen auch markinische und matthäische (Sonder-)Traditionen als Zeugnisse für einen Einfluß der Jesustradition auf Paulus zu benutzen. Ich habe ja dargelegt, daß Paulus in 1 Thess 2,15f. nicht nur durch in der Lukasfassung der Rede vorkommende Sprüche beeinflußt worden sein könnte, sondern auch durch matthäische und markinische Traditionen. Paulus soll also nicht nur die Lukasfassung der eschatologischen Rede gekannt haben, sondern auch die Matthäus- und Markusfassungen? Das dürfte für manche doch verdächtig nach Parallelomanie klingen!

Es spricht jedoch absolut nichts gegen die Annahme, daß zu der Zeit, als Paulus seine Briefe verfaßte, verschiedene Fassungen der Rede verbreitet waren – vielleicht eine wie die matthäisch-markinische und außerdem eine oder gar mehrere stark deutende wie die im Lukasevangelium. Paulus hätte also durchaus mehr als eine Fassung kennen und somit auch durch mehrere Fassungen beeinflußt werden können. Wichtiger ist aber, daß Matthäus und Lukas offenbar nicht nur die Markusfassung benutzten, sondern sich an manchen Stellen auf andere Quellen stützten. Es gibt sehr überzeugende Beweise dafür, daß sie – vor allem bei den eschatologischen Gleichnissen – unabhängig Zugang zu vorsynoptischen Traditionen hatten,[86] und ich habe ja schon gezeigt, daß auch Paulus solche vorsynoptischen Traditionen gekannt haben dürfte. Es ist daher nicht nur legitim, sondern sogar sehr wichtig, Paulus als möglichen Zeugen für Sondertraditionselemente in den Evangelien zu betrachten.

Paulus könnte in 1 Thess 2,15f. also durchaus durch die Traditionen in Lk 21,23f. beeinflußt worden sein; dafür sprechen nicht zuletzt die überzeugenden Beweise für den Einfluß der Traditionen von Mt 23,32; 23,34–36/Lk 11,48; 11,49–51 in den gleichen Versen.

Der Aufruf zum Leiden

»Wer jedoch bis zum Ende standhaft bleibt, der wird gerettet.« Dieses Jesuswort, dessen Sprache möglicherweise in 1 Thess 2,14–16 anklingt, ist eine Mahnung, angesichts von Verfolgung und Leiden standhaft zu bleiben. Alle drei synoptischen Fassungen der eschatologischen Rede sprechen nachdrücklich von kommenden Leiden – von Naturkatastrophen und Kriegen in der Welt, aber auch speziell von dem Haß und den Leiden, denen die Christen sich ausgesetzt sehen werden,[87] und

---

[86] S. u. den Exkurs »Die eschatologischen Gleichnisse«.

[87] Bei diesem Punkt unterscheiden Markus und Matthäus sich deutlich: Die Sprüche über das Leiden, die in der eschatologischen Rede Mk 13,9–13 stehen, finden sich bei Matthäus in der Aussendungsrede (Mt 10,17–22); in 24,9–14 verwendet Matthäus eine nichtmarkinische Tradition. Es ist nicht möglich, die Beziehungen zwischen den verschiedenen Traditionen auf die Schnelle zu entwirren. In *Rediscovery*, 219–52, habe ich dargelegt, daß Markus die Sprüche über die Auslieferung an die Synedrien und die Züchtigung in den Synagogen in die vorsynoptische Fassung der eschatologischen Rede eingefügt und Matthäus seine V. 10–12 in die Rede eingebracht haben könnte.

schließlich von der großen Not, die mit der Verwüstung Jerusalems einhergehen wird (Mt 24,6–22/Mk 13,7–20/Lk 21,9–24).

In 1 Thess 3,3f. spricht Paulus vom Glauben der Thessalonicher und sagt, er habe Timotheus zu ihnen geschickt, »um euch zu stärken und in eurem Glauben aufzurichten, damit keiner wankt in diesen Bedrängnissen. Ihr wißt selbst: Für sie sind wir bestimmt. Denn als wir noch bei euch waren, haben wir euch vorausgesagt, daß wir in Bedrängnis geraten werden; und so ist es, wie ihr wißt, auch eingetroffen.«

Hier erinnert Paulus die Thessalonicher an etwas, das er sie gelehrt hat. Zu dieser paulinischen Tradition gehörte das Leiden. Es ist nicht unbedingt notwendig, sie mit der Jesustradition in Verbindung zu bringen, denn Paulus kannte aus eigener Erfahrung genug Leiden. Andererseits könnte die Aussage, daß die Christen für Bedrängnisse »bestimmt« seien, über diese Erfahrung hinaus auf eine theologische Grundlage hindeuten; Paulus benutzt hier und an zahlreichen anderen Stellen das gleiche Wort für »Bedrängnis«/»Verfolgung«, das auch in der Jesustradition (z. B. Mt 24,9; 24,21; 24,29; Mk 13,19; 13,24) verwendet wird,[88] und ich habe ja schon gezeigt, daß Paulus offenbar manche der Jesustraditionen kannte, die sich in der eschatologischen Rede finden. Auch hier könnte er durch diese Traditionen beeinflußt worden sein.

Natürlich kommt das Thema »Leiden« in der synoptischen Tradition auch noch an anderen Stellen vor, zum Beispiel in den Seligpreisungen in Mt 5,10–12/Lk 6,22f., wo Jesus von der Freude spricht, die das Leiden in sich birgt, und vom himmlischen Lohn für Leiden. In Mt 5,10 verspricht er: »... ihnen gehört das Himmelreich«. Auch Paulus verbindet in Röm 5,3; 2 Kor 7,4; 12,10 und Kol 1,24 Leiden mit Freude.[89] In 2 Thess 1,4f. bezeichnet er die Leiden der Thessalonicher als Beweis dafür, daß Gott sie seines Reichs würdig mache (vgl. Mt 5,10 und Röm 5,3f. zur Hoffnung).

Paulus könnte also durchaus durch die Lehre Jesu zum Leiden beeinflußt worden sein. Doch die nachweisbaren Verbindungen sind weder zahlreich noch überzeugend genug, um sie in die Kategorie der »wahrscheinlichen« Beweise für eine paulinische Abhängigkeit von der Jesustradition einordnen zu dürfen.

---

[88] Griechisch θλῖψις. Das Wort kommt in der Septuaginta sehr häufig vor; daß sowohl Paulus als auch die Synoptiker es benutzen, kann man daher nicht als überzeugenden Beweis für eine Verbindung zwischen Paulus und Jesus betrachten. In Röm 5,3; 12,12 spricht Paulus vom »Ausharren« in der Bedrängnis (vgl. Mk 13,9; 13,13), in Kol 1,24 sagt er: »... in den Leiden, die ich für euch ertrage ... ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden [θλίψεις] Christi noch fehlt.« Wo Matthäus und Markus in der eschatologischen Rede θλῖψις benutzen, steht bei Lukas ἀνάνκη (Mt 24,21/Mk 13,19/Lk 21,23). In 1 Kor 7,26 redet Paulus von der »bevorstehenden Not [ἀνάνκη]«, was sich auf die eschatologische Bedrängnis der Endzeit beziehen könnte. In 2 Kor 6,4 und 1 Thess 3,7 benutzt er θλῖψις und ἀνάνκη zusammen.

[89] Siehe Goulder, *Evangelists' Calendar*, 228; J. P. Brown, »Synoptic Parallels«, 30. Brown, 38, verweist außerdem auf paulinische Parallelen zu den synoptischen Trostworten, nach denen der heilige Geist die Jünger lehren werde, was sie sagen sollten, wenn sie sich vor den Behörden verantworten müßten; vgl. Mt 10,19f.; Mk 13,11; Lk 12,11f. mit 1 Kor 2,8; 2,13; Kol 4,3–6; Eph 6,10–20. Stanley, »Pauline Allusions«, 31, führt Phil 1,19 an.

Fazit: Paulus und die Jesustradition

Zwischen der paulinischen und der in den Evangelien bezeugten jesuanischen Eschatologie gibt es eine beachtliche Zahl von Parallelen. Manche von ihnen sind so eng, daß man daraus nur schließen kann, daß es tatsächlich eine Verbindung gab. Andere sind unsicherer, gewinnen aber innerhalb des Gesamtbilds an Gewicht.

In die Kategorie der »sehr wahrscheinlichen« Verbindungen können wir die Gleichnisse vom Dieb, vom Türhüter und vom guten oder schlechten Knecht sowie die Mahnungen, mit denen Lukas seine eschatologische Rede abschließt (21,34–36), einordnen. Zu den »wahrscheinlichen« Verbindungen gehören das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen, der Greuel der Verwüstung, die Warnungen vor Irrlehrern und Betrügern, die Sprüche von der Verfolgung der Propheten und die lukanischen Sprüche vom »Zorn« und von den »Zeiten der Heiden«.

Als »mögliche« Verbindungen sind die Sprüche über das bevorstehende Leiden, das Standhalten bis zum Ende, das Predigen des Evangeliums und über Lot und die Offenbarung am Tag des Gerichts (Lk 17,29f.) einzustufen.

Diese Verbindungen verlaufen mit recht großer Sicherheit alle von Jesus zu Paulus. Es gibt einige Traditionsverweise, die darauf hindeuten (vor allem das »Wort des Herrn« in 1 Thess 4,15), und es ist viel eher vorstellbar, daß Paulus seine gleichnislose Lehre aus den Gleichnissen Jesu ableitete, als daß die Evangelisten auf der Grundlage von Sprüchen, wie sie sich bei Paulus finden, Gleichnisse schufen und diese dann Jesus zuschrieben.

Das synoptische Material, um das es hier geht, hat zumeist großen Anspruch auf Authentizität: Zumindest läßt sich beweisen, daß es schon vor den Synoptikern existierte. Ein Teil dieses Materials findet sich allerdings nur in einem der Evangelien; so habe ich darauf hingewiesen, daß Paulus manchmal auf lukanisches Sondergut zurückzugreifen scheint. In welcher Form Paulus die Tradition kannte, ist umstritten: Möglicherweise kannte er die Jesusworte als Einzellogien und stellte sie vor allem in den beiden Thessalonicherbriefen zusammen, weil er sich dort mit Fragen zum Ende beschäftigte; dann wäre es (ein durchaus verständlicher) Zufall, daß die Evangelisten ebenfalls viele dieser Worte in ihren eschatologischen Passagen miteinander verbunden haben. Andererseits deutet 2 Thess 2 darauf hin, daß Paulus etwas wie die eschatologische Rede kannte, und die eschatologischen Gleichnisse in Mt 24f./Lk 12/Mk 13 wurden offenbar schon früh zusammengestellt; Paulus könnte also Zugang zu einer solchen Sammlung gehabt haben.[90]

---

[90] In *Rediscovery* habe ich die These aufgestellt, daß es eine umfangreiche vorsynoptische Rede gab, die Paulus gekannt haben könnte, und dargelegt, daß ein großer Teil des eschatologischen Materials in Mt 24f./Mk 13/Lk 21 und auch Lk 12,35–48; 17,20–37 auf diese Rede zurückgehen könnte. Beasley-Murray könnte durchaus recht haben, wenn er behauptet, mit dieser These wolle ich zu hoch hinaus (so in *Jesus and the Last Days*, 303). Allerdings kommt Aejmelaeus in *Wachen vor dem Ende*, 58–89, ganz unabhängig zum Teil zu denselben Schlußfolgerungen im Hinblick auf das Paulus bekannte Spruchmaterial, obwohl er in anderer Hinsicht nicht die gleiche Auffassung vertritt wie ich.

Exkurse

Exkurs 1: Die eschatologischen Gleichnisse

Der Textbefund im Hinblick auf die Beziehungen zwischen den eschatologischen Gleichnissen in Mt 24f./Lk 12/Mk 13 ist kompliziert, kann aber wie folgt zusammengefaßt werden: Es gibt fünf Gleichnisse:[91] vom Dieb, vom Knecht, von den Jungfrauen, von den Talenten und vom Türhüter oder den Türhütern. Matthäus bringt sie mit Ausnahme des Gleichnisses vom Türhüter alle; außerdem steht bei ihm in 24,42 eine Mahnung, die an jenes Gleichnis erinnert: »Seid also wachsam! Denn ihr wißt nicht, an welchem Tag euer Herr kommt.«[92] Lukas hat in Kapitel 12 die Gleichnisse vom Dieb, vom Knecht und vom Türhüter, in Kapitel 19 ein Gleichnis, das dem von den Talenten entspricht, und in 12,35 eine Mahnung, die an das Gleichnis von den Jungfrauen erinnert: »Legt euren Gürtel nicht ab, und laßt eure Lampen brennen!«[93] Bei Markus stehen zwar keine vollständigen Gleichnisse, aber wahrscheinliche Anklänge an das Gleichnis von den Talenten (13,34: »Es ist wie mit einem Mann, der sein Haus verließ, um auf Reisen zu gehen: Er übertrug alle Verantwortung seinen Dienern ...«) und das Gleichnis vom Türhüter (13,34f.: »... dem Türhüter befahl er, wachsam zu sein. Seid also wachsam! Denn ihr wißt nicht, wann der Hausherr kommt, ob am Abend oder um Mitternacht ...«). Außerdem ist die Frage, die bei Lukas nach dem Gleichnis vom Dieb steht (»Herr, meinst du mit diesem Gleichnis nur uns oder auch all die anderen?«, 12,41), interessanterweise eine Teilparallele zu der Schlußbemerkung in Mk 13 (»Was ich aber euch sage, das sage ich allen: Seid wachsam!«, V. 37).

Somit ergibt sich folgendes Bild:

---

91 Genauer gesagt: Es gibt fünf Gleichnisse, die in mindestens zwei Evangelien vorkommen. In Lk 12 steht ein weiteres Gleichnis über einen Knecht (V. 47f.) und in Mt 25 das Gleichnis von den Schafen und Ziegen. Auf das letztgenannte Gleichnis bin ich nicht eingegangen, doch andere Wissenschaftler haben beispielsweise in 1 Kor 8,12 und 2 Kor 5,10 Anklänge daran gefunden (siehe Knowling, *Testimony of Paul*, 291); 2 Kor 5,10 ist allerdings auch mit Mt 16,27 in Verbindung gebracht worden.

92 Zum Gleichnis vom Türhüter siehe *Rediscovery*, 15–49, wo ich auf die früheren Besprechungen von Jeremias, *Gleichnisse*, 45–47; Dupont, »Parabole du Maître«; Weiser, *Knechtsgleichnisse*, 123–77, eingehe.

93 Daß Lukas das Gleichnis von den Jungfrauen bekannt war, läßt sich vermutlich auch aus 13,24f. ablesen, wo der Wechsel von einer engen Tür (V. 24) zu einer verschlossenen (V. 25) erklärbar ist, falls Lukas die Traditionen in Mt 7,13f. und 7,21; 7,23 sowie das Gleichnis von den Jungfrauen kannte: Er vermischt nämlich Vorstellungen aus diesen drei Stellen mit dem Bild von der verschlossenen Tür und den Worten »Er aber wird euch antworten: Ich weiß nicht, woher ihr seid«, die aus dem Gleichnis von den Jungfrauen stammen (vgl. griechisch οὐκ οἶδα ὑμᾶς). Siehe mein *Rediscovery*, 91–95, und Hoffmann, »Πάντες ἐργάται ἀδικίας«.

	Matthäus 24f.	Lukas 12	Markus 13
die Jungfrauen	ja	als Anklang	
der/die Türhüter	als Anklang	ja	als Anklang
der Dieb	ja	ja	
		»Herr, meinst du mit diesem Gleichnis nur uns oder auch all die anderen?«	»Was ich aber euch sage, das sage ich allen: Seid wachsam!«
der Knecht	ja	ja	
die Talente	ja	(19,12ff.)	als Anklang

Die wahrscheinlichste Erklärung für dieses komplizierte Parallelengeflecht dürfte sein, daß alle drei Evangelisten sich auf eine Gleichnissammlung stützten, die folgendermaßen aussah:

- **die Jungfrauen**
  - Mahnung: »Legt euren Gürtel nicht ab, und laßt eure Lampen brennen!«
- **der Türhüter**
  - Mahnung: »Seid also wachsam! Denn ihr wißt nicht, wann der Hausherr kommt ...«
- **der Dieb**
  - Mahnung: »Haltet euch bereit!«
  - Die Frage des Petrus, ob Jesus mit dem Gleichnis »nur uns oder auch all die anderen« meine
  - Jesu Antwort: »Was ich aber euch sage, das sage ich allen: Seid wachsam!«
- **der Knecht**
  - Mahnung: »Seid also wachsam! Denn ihr kennt weder den Tag noch die Stunde ...«
- **die Talente**

Alle drei Evangelisten haben diese Sammlung benutzt, dabei aber jeweils unterschiedliche Elemente übernommen, umformuliert und weggelassen. Lukas hält sich in Kapitel 12 am engsten an die ursprüngliche Reihenfolge, greift die Quelle aber erst nach dem Gleichnis von den Jungfrauen mit der Mahnung, den Gürtel nicht abzulegen und die Lampen brennen zu lassen, auf; daß er an dieser Stelle anfängt, dürfte an der Abfolge des in Mt 6,21f. (vgl. Lk 12,34f.) belegten Materials liegen. Matthäus greift die Quelle in 24,44 mit der zum Gleichnis vom Türhüter gehörenden Mahnung auf, die er umformuliert, so daß sie in seinen vorherigen Kontext paßt; das Gleichnis von den Jungfrauen bringt er dann nach dem vom Knecht. Markus gibt keines der Gleichnisse vollständig wieder, kombiniert aber mehrere Gleichnisworte, um das Thema der Wachsamkeit zu betonen. Interessanterweise behält Lukas die vorsynoptische Frage »Herr, meinst du mit diesem Gleichnis nur uns oder auch all

die anderen?« bei, während Markus uns die vorsynoptische Antwort darauf gibt: »Was ich aber euch sage, das sage ich allen: Seid wachsam!« So beendet Markus den Abschnitt mit der nachdrücklichen Mahnung zur Wachsamkeit, die er seit V. 33 entwickelt hat.[94]

Die Argumente für diese Erklärung der synoptischen Beziehungen habe ich in *Rediscovery* ausführlich dargelegt.[95] Die logische Schlußfolgerung ist, daß die betreffenden Gleichnisse und die entsprechenden Mahnungen älter als alle synoptischen Evangelien sind und daß die drei Evangelisten unabhängig voneinander Zugang zu diesem Material hatten. Und sie waren alle drei der Ansicht, daß es auf Jesus zurückging.

Exkurs 2: Die Posaune

Tuckett wendet sich dagegen, der »Posaune« (oder »Trompete«) in Mt 24,31 (»unter lautem Posaunenschall«) und 1 Thess 4,16 (»die Posaune Gottes erschallt«) zuviel Bedeutung beizumessen. Mt 24,30f. werde nämlich »gewöhnlich« als matthäische Redaktion der Markusfassung betrachtet.[96] Von dieser Auffassung läßt er sich weder durch L. Aejmelaeus' Annahme, daß die Verse in »Q« standen, noch durch meinen Versuch, eine vorsynoptische Fassung der Rede zu rekonstruieren, abbringen.

Es würde mir allerdings auch nicht einfallen, die Posaune allein besonders wichtig zu nehmen.[97] Doch Paulus (gleich zweimal – siehe auch 1 Kor 15,52: »Die Posaune wird erschallen«) und Matthäus sprechen im Kontext ähnlicher Beschreibungen der Wiederkunft Christi von der himmlischen Posaune, so daß es nicht unbegründet erscheint, hier eine Verbindung anzunehmen. Das muß zwar noch nicht bedeuten, daß Paulus dabei auf eine Jesustradition zurückgriff, doch es läßt sich ja immerhin

---

[94] Zu der Frage bei Lukas und der entsprechenden Antwort bei Markus siehe mein *Rediscovery*, 57–62; Swete, *Mark*, 319. Beasley-Murray, *Jesus and the Last Days*, 474, weist auf die auffallende inhaltliche und sprachliche Ähnlichkeit hin, erklärt sie aber nicht, sondern spricht nur von einem »merkwürdigen Zufall«. Auch er erkennt, daß Markus in 13,34–36 sehr wahrscheinlich Material aus den Gleichnissen vom Türhüter und von den Talenten verwendet hat, doch er sieht nicht, daß die verschiedenen Beweisstücke so zusammenpassen, wie ich es hier dargelegt habe. An einer Stelle (S. 299) sagt er irrtümlich, ich sei der Ansicht, daß Mt 25,13/Mk 13,33 der vorsynoptische Schluß des Gleichnisses vom Türhüter gewesen sei; tatsächlich bin ich aber überzeugt, daß Mt 24,42/Mk 13,35 der Schluß dieses Gleichnisses war und daß Mt 25,13/Mk 13,33 den Schluß des Gleichnisses vom Knecht bildete und dem Gleichnis von den Talenten vorausging (daher die markinische Reihenfolge in V. 33f.). Beasley-Murray hält es für kaum vorstellbar, daß Markus das Material, das jetzt in Mt 24f./Lk 12 (einschließlich des Gleichnisses vom Dieb) steht, hätte weglassen können, wenn er es gekannt hätte; er erkennt aber hinter Mk 13,34 selbst das Gleichnis von den Talenten!

[95] *Rediscovery*, 15–100. Siehe dazu auch Lambrecht, *Redaktion*, 250, und vor allem »Die Logia-Quellen«, 350–54. Zager, *Gottesherrschaft*, 149–53, und Weder, *Gleichnisse* (im Zusammenhang mit dem Gleichnis vom Türhüter, S. 162–68), erwähnen Lambrechts wichtige Besprechung nicht.

[96] »Synoptic Tradition«, 177f.; siehe auch Goulder, *Midrash*, 166–69.

[97] Die Posaune spielte aber sowohl in der apokalyptischen Literatur als auch im Leben im Imperium Romanum eine gewichtige Rolle; siehe Gundry, »Hellenization«, 163.

beweisen, daß er sich bei anderem Material im gleichen Kontext auf eine solche Tradition stützte (zum Beispiel auf das Gleichnis vom Dieb; s.o.).

Selbst wenn die Zwei-Quellen-Theorie grundsätzlich richtig sein sollte (was noch ungeklärt ist), steht außerdem fest, daß Matthäus in seiner Fassung der eschatologischen Rede Sondergut (die sogenannten M-Traditionen) verwendete (z.B. 24,10–12; 25,1–13; 25,31–46)[98] und daß er zu manchen der Traditionen, die er mit Markus und Lukas gemeinsam hat, unabhängig Zugang hatte (siehe beispielsweise oben den Exkurs »Die eschatologischen Gleichnisse«). Falls Matthäus 24,30f. also tatsächlich seiner markinischen Quelle zufügte, bedeutet das noch nicht, daß jenes Material notwendigerweise von ihm selbst stammte.

Wenn die Verse »gewöhnlich« als redaktionell betrachtet werden, beruht das lediglich auf der Zwei-Quellen-Theorie, nicht auf überzeugenden Beweisen. Tuckett unterstellt mir, ich ginge von der Grundvoraussetzung aus, daß die Evangelisten ausgesprochen konservative Autoren waren, und nähme daher die verschiedensten Traditionen in meine Rekonstruktion der vorsynoptischen Rede auf. Darin könnte tatsächlich ein Körnchen Wahrheit stecken. Ich habe allerdings den Verdacht, daß sich in diesem Argument sein eigenes Festhalten an einer recht eng gefaßten Version der Zwei-Quellen-Theorie widerspiegelt und daß er bei größerer Aufgeschlossenheit sehen würde, wie überzeugend meine Auffassung ist.[99]

Exkurs 3: Das »Wort des Herrn« in 1. Thessalonicher 4,15

Die Exegese hat sich eingehend mit der Frage befaßt, an welches synoptische Wort Paulus gedacht haben könnte, als er in 1 Thess 4,15 von »einem Wort des Herrn« sprach. Es könnte sich dabei zum Beispiel um die Worte in Mt 24,40f./Lk 17,34f. handeln, nach denen »einer mitgenommen und einer zurückgelassen« wird. Paulus selbst erklärt dazu, daß die Christen, die »noch übrig sind«, »in die Luft entrückt« würden, »dem Herrn entgegen« (1 Thess 4,17); die Sprache ähnelt der in den synoptischen Worten (die griechischen Verben sind aber nicht identisch). Bei den betreffenden synoptischen Worten dürfte es allerdings im Gegensatz zu 1 Thess 4 kaum darum gehen, daß die Toten auferweckt werden. In ihnen ist vielmehr davon die Rede, daß manche gerettet werden, andere hingegen nicht. Wenn überhaupt, stehen sie inhaltlich eher mit den paulinischen Aussagen über die Lebenden (»wir, die Lebenden, die noch übrig sind, wenn der Herr kommt ...«) im Zusammenhang als mit der Frage, was mit den Toten geschehen wird.

Das »Wort des Herrn« könnte aber auch das Wort in Mt 16,28/Mk 9,1/Lk 9,27 gewesen sein: »Von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie den Menschensohn in seiner königlichen Macht kommen sehen.« Daraus könnte

---

[98] Zu 24,10–12 siehe mein »Note on Matthew 24:10–12«.

[99] Nach Stuhlmacher, »Jesustradition«, 243, kann kaum bezweifelt werden, daß sowohl die »Parusie« als auch die »Posaune« in 1 Thess 4,15f. aus den Traditionen, die hinter Mt 24,31; 24,37; 24,39 stehen, auf Paulus gekommen waren.

Paulus geschlossen haben, daß andererseits manche sterben und trotzdem das Reich Gottes erblicken würden.[100] Dieses Wort kann aber – wenn überhaupt – nur ganz indirekt auf das Thema bezogen werden, über das Paulus in 1 Thess 4 spricht.

Oder war das Herrenwort das Wort vom Kommen des Menschensohns, der »die von ihm Auserwählten aus allen vier Windrichtungen« und »vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels« (Mk 13,27) oder »von einem Ende des Himmels bis zum anderen« (Mt 24,31) zusammenführen würde? Die Art und Weise, wie hier die universale Zusammenführung der Auserwählten beschrieben wird, könnte die paulinische Ansicht, daß auch die Toten dazugehören würden, berechtigt erscheinen lassen. Bei diesem Wort geht es allerdings auch nicht ausdrücklich um die Frage der Toten.

Einem anderen Vorschlag zufolge sollten wir an die Traditionen in Joh 11,25f. denken: »Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben.«[101] Diese Stelle befaßt sich tatsächlich ganz direkt mit der Frage der Lebenden und der Toten, doch die Verse sind (vom Wortlaut und der Schwerpunktsetzung her) typisch johanneisch und werden daher von vielen Forschern dem Evangelisten zugeschrieben, nicht Jesus; Paulus hätte sie somit nicht als Jesustradition kennen können.[102] Auch wenn dieses Argument nicht schlüssig ist, da das Johannesevangelium einen erheblichen Anteil historischer Tradition enthalten dürfte, scheint das paulinische Denken in 1 Thess 4f. den synoptischen eschatologischen Traditionen (zum Beispiel mit ihrer Betonung der Parusie) doch viel näher zu stehen als den johanneischen Worten.

Schließlich könnte Paulus auch an das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen gedacht haben; dazu siehe oben, S. 278–80.

Exkurs 4: Ist Lukas 21,34–36 von 1. Thessalonicher 5,3–8 abhängig?

L. Aejmelaeus und C. M. Tuckett vertreten ebenfalls die Auffassung, daß zwischen Lk 21,34–36 und 1 Thess 5,3 eine Verbindung besteht; ihrer Ansicht nach wurde aber Lukas von Paulus beeinflußt, nicht Paulus von der Jesustradition, die man bei Lukas findet.[103] Aejmelaeus zufolge konstruiert Lukas, der in Lk 12,35–38 Teile von Mk 13,33–37 benutzt hatte, in 21,34–36 einen eigenen, nichtmarkinischen Schluß der Rede. Lukas sei bei diesen Versen zwar durch Mk 13,33–37 beeinflußt worden, außerdem aber durch andere Traditionen, die er schon früher in seinem Evangelium verwendet habe (z.B. Lk 8,12; 8,14; 12,22; 12,35–46), durch den Septuagintatext

100 Siehe Sanders, *Jesus and Judaism*, 144–46.
101 Siehe Gundry, »Hellenization«, 164f.
102 Siehe Tuckett, »Synoptic Tradition«, 180–82.
103 Aejmelaeus, *Wachen vor dem Ende*, 99–136; Tuckett, »Synoptic Tradition«, 173–76.

von Jes 24 und Jer 32 und schließlich auch durch 1 Thess 5 und Eph 5. Die Stelle sei ein »Sammelplatz verschiedener Traditionen«.[104]

Aejmelaeus' Argumentation ist in manchen Details beeindruckend, letztendlich aber zu kompliziert, um glaubhaft zu sein. So benutzte Lukas seiner Ansicht nach bei der Abfassung seines »Ersatzes« für Mk 13,33–37 1 Thess 5 (weil er erkannt habe, daß 1 Thess 4f. Jesustraditionen zugrunde lagen), mußte den paulinischen Wortlaut aber ändern, weil es seine Leser hätte verwirren können, Worte, die sie als paulinisch kannten, im Munde Jesu zu finden.

Wenn – was ja auch Aejmelaeus einräumt – 1 Thess 4f. mehrere Jesustraditionen enthält, ist es viel einfacher, anzunehmen, daß Lk 21,34–36 und 1 Thess 5,3–8 auf einer gemeinsamen Tradition (die Jesus zugeschrieben wurde) basieren.

Aejmelaeus ist zwar der Ansicht, daß Lukas nichtmarkinische eschatologische Jesustraditionen kannte und verwendete, auf die möglicherweise auch Paulus in 1 Thess 4f. zurückgriff (z.B. das »Q«-Material in Lk 17,24; 17,26–35), doch die Möglichkeit, daß Lk 21,34–36 eine solche Tradition sein könnte, zieht er nicht ernsthaft in Betracht.[105] Er erkennt die wahren Zusammenhänge nicht, weil er vorschnell annimmt, daß Lk 21,34–36 der redaktionelle Ersatz von Lukas für Mk 13,33–37 sei. Dabei berücksichtigt er nicht, daß Mk 13,33–37 wahrscheinlich auf mehreren umfangreicheren Traditionen beruht, die Lukas zumindest zum Teil kannte (siehe Lk 12,36–38 und den Exkurs »Die eschatologischen Gleichnisse«).

Tuckett stützt sich bei seiner Hypothese, daß Lukas 1 Thess 5,3 verwendet habe, auf sehr spitzfindige Argumente. Zum einen habe Paulus zwar 1 Thess 5,3 – mit der negativen Feststellung, daß es kein Entrinnen gebe – aus der Tradition entnommen, bringe aber in den positiven Worten in V. 4–8, nach denen die Thessalonicher nicht überrascht werden würden, seine eigene Reflexion über diese Tradition zum Ausdruck. In Lk 21,36 andererseits sei auf positive Weise vom Entrinnen die Rede. Tuckett betrachtet es als wahrscheinlicher, daß Lukas den Wortlaut von 1 Thess 5,3 mit den Gedanken von V. 4–8 kombinierte, als daß Paulus durch die lukanische Tradition beeinflußt wurde.

Diese Begründung kann nicht überzeugen. Der paulinische Gedankengang bewegt sich von der negativen Vorstellung vom Dieb in der Nacht (1 Thess 5,2) zu der ebenfalls »negativen« Überlegung, daß die Menschen nicht bereit sind (5,3); an diesem Punkt benutzt Paulus dann den Wortlaut von Lk 21,34–36 und arbeitet die darin enthaltene Warnung heraus. (»... so daß euch der Tag nicht wie ein Fallstrick überraschen kann«* ist eine Warnung vor etwas, dem man nicht entrinnen kann.)

Zweitens führt Tuckett an, die paulinische Gedankenkette in 1 Thess 5,3–8 – vom »Tag« zur »Nacht« und dann zur Trunkenheit – lasse sich nicht leicht erklären, wenn man Lk 21,34–36 als Ausgangspunkt annehme. Diese Gedankenkette läßt sich jedoch durchaus als Ergebnis der Reflexion über verschiedene Jesustraditionen, ausgehend von dem Dieb, nachvollziehen.

---

104 *Wachen vor dem Ende*, 131–34.

105 21,34–36 ähnelt 17,26–35 thematisch; in *Rediscovery* habe ich dargelegt, daß diese Verse in der vorsynoptischen Tradition zusammengehört haben könnten.

Tucketts Analyse bietet für mehrere Aspekte keine zufriedenstellende Erklärung: Erstens erkennt Tuckett 1 Thess 5,3 als vorpaulinische Tradition an, geht jedoch nicht auf die Frage ein, um was für eine Tradition es sich handelte oder woher Paulus sie kannte. Da Paulus sie in engem Zusammenhang mit dem Dieb, der zweifellos eine Jesustradition ist, und dem Türhüter, der wahrscheinlich ebenfalls auf Jesus zurückgeht, benutzt, läge es schon ohne das lukanische Zeugnis nahe, anzunehmen, daß 1 Thess 5,3 auf einer Jesustradition beruht. Doch Lukas bezeugt ja selbst, daß die Tradition auf Jesus zurückgeführt wurde.

Zweitens erklärt Tuckett nicht, weshalb Lukas in 21,34 paulinisches Material benutzt haben sollte. Warum weicht er hier plötzlich von Markus ab? Aejmelaeus könnte recht haben: Lukas will eine Überschneidung mit dem, was er in 12,36–38 geschrieben hat, vermeiden. Warum entnimmt er das neue Material dann aber ausgerechnet 1 Thess 5,3? Falls ihm tatsächlich nichtmarkinische eschatologische Jesustraditionen (z.B. die »Q«-Traditionen von Lk 12 und 17) vorlagen, hätte er doch wohl eher auf diese Traditionen zurückgegriffen, als sich plötzlich Paulus zuzuwenden. (Ich habe ja schon auf die große thematische Ähnlichkeit von Lk 21,34–36 mit 17,22–35 hingewiesen.)

Es ist nicht völlig ausgeschlossen, daß Lukas 1 Thess 5 als Material, das thematische Ähnlichkeit mit Mk 13,33–37 aufwies, kannte und benutzte. Sollte das tatsächlich der Fall gewesen sein, stellt sich allerdings die Frage, wieso er das Licht/Finsternis-Thema nicht entwickelte. Tucketts Analyse ist jedenfalls – wie die von Aejmelaeus – kompliziert, um nicht zu sagen, verwickelt: In 1 Thess 4f. soll Paulus auf Jesustraditionen zurückgegriffen haben (Tuckett räumt ein, daß es sich bei dem paulinischen Dieb um eine Jesustradition handeln dürfte); Lukas soll manche dieser Jesustraditionen in Lk 12 benutzt haben, aber von ihnen abgewichen sein, als er zu Mk 13,33–37 kam, und sich sein Ersatzmaterial dann aus 1 Thess 5 geholt haben. Es ist doch viel einfacher, anzunehmen, daß Lukas in 21,34–36 nichtmarkinische Sprüche benutzt (und redaktionell bearbeitet), die auch Paulus kannte.

Drittens läßt Tuckett die anderen Beweise, die ich vorgelegt habe (z.B. die Parallelen in Eph 6,11–18) zum Teil außer acht.

Exkurs 5: Das Maß der Sünden vollmachen

Die für sich genommen überzeugendste Parallele, auf die ich beim Vergleich von 1 Thess 2,15f. mit Mt 23,29–36/Lk 11,47–51 hingewiesen habe, sind die Worte, daß die Juden das Maß ihrer Sünden »vollmachen« würden (1 Thess 2,16: »Dadurch machen sie unablässig das Maß ihrer Sünden voll«; Mt 23,32: »Macht nur das Maß eurer Väter voll!«).[106] Bei Lukas steht der entsprechende Satz allerdings nicht

[106] »Das Maß ihrer Sünden vollmachen [ἀναπληρόω]« (1 Thess 2,16) ist nicht genau das gleiche wie »das Maß der Väter vollmachen [πληρόω]« (Mt 23,32). Die Vorstellungen sind jedoch ähnlich, und auf diese negative Art wird das Verb im Neuen Testament sonst nicht benutzt. Laut Steck, *Israel*, 291, war die Vorstellung des Vollmachens der Sünden im jüdischen Denken so verbreitet, daß kein Grund

so. Daher könnte der Wortlaut in Mt 23,32 auf Matthäus (und nicht auf »Q«) zurückgehen, was bedeuten würde, daß Paulus ihn vermutlich nicht kannte.[107]

Diese Auffassung von den synoptischen Beziehungen ist jedoch nicht gesichert. Es ist durchaus möglich, daß hier der ursprünglichere Wortlaut bei Matthäus steht und daß Lukas anstelle des dunklen »Macht nur das Maß eurer Väter voll!« sein eigenes schlichtes »Damit bestätigt und billigt ihr, was eure Väter getan haben« setzte (Lk 11,48/Mt 23,32). Zur Unterstützung dieser Annahme kann man die Paulusstelle heranziehen, da ihre Übereinstimmung im Hinblick auf das »Vollmachen« der Sünden im Kontext weiterer Ähnlichkeiten wohl kaum ein Zufall sein dürfte.[108]

Selbst dann, wenn man diesen Aspekt nur mit Vorbehalten akzeptieren will, deutet die sonstige Ähnlichkeit der Stellen (vor allem bei den Hinweisen auf die Verfolgung und Tötung der Propheten) darauf hin, daß eine Verbindung zwischen ihnen besteht,[109] und die für Paulus untypische Sprache in 1 Thess 2,15f. läßt sich auf diese Weise wahrscheinlich am besten erklären.[110]

---

dazu besteht, die Formulierungen bei Paulus und Matthäus miteinander in Verbindung zu bringen. Das mag zwar stimmen, aber es fällt trotzdem auf, daß diese parallelen Formulierungen sich bei Paulus und Matthäus in Kontexten finden, zwischen denen es auch andere Verbindungen gibt.

107 So Tuckett, »Synoptic Tradition«, 166; Tuckett zufolge paßt die matthäische Fassung des Spruchs dazu, daß Matthäus generell die Schuld der Juden hervorhob. Auch wenn das die Ansicht der meisten Exegeten sein sollte, ist es doch nur eine von mehreren Erklärungsmöglichkeiten.

108 Das ist kein Zirkelschluß! Vielmehr greifen hier verschiedene Beweise ineinander und deuten gemeinsam in eine bestimmte Richtung. Diese Beweise sind
- eine Reihe von Ähnlichkeiten zwischen der paulinischen und den »Q«-Stellen;
- die ungeklärte Frage, ob der matthäische oder der lukanische Wortlaut des »Q«-Spruchs vorzuziehen ist;
- eine sehr auffällige Parallele zwischen der paulinischen Stelle und der matthäischen Fassung des unsicheren »Q«-Spruchs.

Die Schlußfolgerung, daß Paulus die »Q«-Stelle einschließlich der matthäischen Fassung des unsicheren Spruchs kannte, ist daher gut fundiert.

109 Paulus benutzt das zusammengesetzte Verb ἐκδιώκω (»heftig verfolgen«), Matthäus und Lukas verwenden das einfache διώκω (»verfolgen, vertreiben«).

110 Tuckett, »Synoptic Tradition«, 165–67. Vgl. auch Anm. 74.

8
Leben und Amt Jesu

Bisher habe ich mich mit der Frage beschäftigt, welche Verbindungen zwischen der paulinischen und der jesuanischen Lehre bestehen; in diesem Kapitel möchte ich nun – allerdings längst nicht so eingehend – untersuchen, inwieweit Paulus die Geschichte Jesu kannte.[1] Was wußte Paulus vom Leben und Amt Jesu?[2] Welchen Kenntnisstand setzte er bei seinen Lesern und Gemeindemitgliedern voraus? Welche Bedeutung hatten die Traditionen vom Leben und Amt Jesu für ihn?

Die Geburt Jesu

Es liegt nahe, mit der Geburt und dem familiären Hintergrund Jesu zu beginnen. Kannte Paulus eine der Traditionen von der Geburt Jesu, die in den Evangelien bezeugt werden?

Viele Forscher würden diese Frage wohl spontan verneinen, da die Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas meist als relativ späte Entwicklung im christologischen Denken der Urkirche betrachtet werden. Als Beweis für diese Auffassung werden gerade die paulinischen Briefe herangezogen, da Paulus – wie Markus, der gemeinhin als Verfasser unseres frühesten Evangeliums gilt – keinen offensichtlichen Hinweis darauf gibt, daß er die Geschichte von der Jungfrauengeburt kannte.[3]

Diese Argumentation darf man aber aus mehreren Gründen nicht vorschnell akzeptieren. Erstens weisen die Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas – auch wenn sie sich so stark unterscheiden, daß sie nicht zuletzt deshalb für die Exegese viele Fragen aufwerfen – Gemeinsamkeiten auf, die älter als beide Evangelien sein könnten.[4] So betonen Matthäus und Lukas, daß Jesus der Sohn Gottes, ein Nachkomme Davids und der Sohn der Maria war und vom heiligen Geist gezeugt wurde. Außerdem wirken beide Geschichten stark semitisch geprägt. Daher ist

---

[1] Es ist nicht immer einfach, zwischen der Erzähl- und der Wortüberlieferung der Evangelien zu unterscheiden. Manche der Stellen, die ich in den bisherigen Kapiteln untersucht habe (z.B. die Aussendungsrede, die Geschichte von Maria und Marta, die Abendmahlsgeschichte), stehen zumindest in einem erzählenden Rahmen.

[2] Dieses Kapitel überschneidet sich stark mit meinem Aufsatz »Story of Jesus Known to Paul«.

[3] Die Wendung »der Sohn der Maria« in Mk 6,3 wird manchmal als beleidigender Hinweis auf eine uneheliche Geburt Jesu und möglicherweise auch als Anzeichen dafür, daß Markus die Geschichte von der Jungfrauengeburt kannte, gedeutet. Sie könnte aber auch schlicht die Tatsache widerspiegeln, daß Josef zu dieser Zeit verstorben war; die Abweichung von Mt 13,55 und Joh 6,42 ist jedenfalls interessant. Vgl. Gundry, *Mark*, 290f.; Davies und Allison, *Matthew*, I, 452f.

[4] Das englischsprachige Standardwerk zu den Kindheitsgeschichten ist immer noch R. E. Brown, *Birth of the Messiah*.

es – unabhängig davon, zu welchen Schlußfolgerungen man im Hinblick auf den Ursprung dieser Traditionen und ihre endgültige Form bei Matthäus und Lukas kommt – gut möglich, daß sie frühe palästinische Traditionen sind, die Paulus gekannt haben könnte.

Zweitens zeigt Paulus durchaus Interesse an Jesu Herkunft und Geburt. So spricht er in Röm 1,3 von Jesus als Sohn Gottes, »der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids«, und schreibt in Gal 4,4f.: »Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe ...«** Bei diesen beiden Stellen geht es vor allem darum, daß Jesus ein Nachkomme Davids beziehungsweise Jude (»dem Gesetz unterstellt«) war, nicht um die Umstände seiner Geburt; es ist aber trotzdem aufschlußreich, daß nicht nur Jesu Tod und Auferstehung für Paulus von theologischer Bedeutung waren, sondern auch seine Geburt.

Drittens fällt auf, daß Paulus in Röm 1,3f. und Gal 4,4f. Aspekte hervorhebt, die auch Matthäus und Lukas (die sich ebenfalls nicht nur für die historischen Umstände der Geburt Jesu interessieren, sondern auch für ihre theologische Bedeutung) in ihren Kindheitsgeschichten wichtig sind:

- Paulus betont an beiden Stellen die Gottessohnschaft Jesu; dieses Thema hebt vor allem Lukas in seiner Kindheitsgeschichte ebenfalls stark hervor (z.B. Lk 1,32; 1,35; vgl. Mt 2,15).[5]
- Gleichzeitig setzen beide paulinischen Stellen voraus, daß Jesus ohne Unterschied zur Geburt anderer Menschen in das irdische geschichtliche Leben eintrat: »dem Fleisch nach geboren« in Röm 1,3, »geboren von einer Frau« in Gal 4,4. Die Evangelisten beschreiben ebenfalls eine normale menschliche Geburt durch eine Frau, auch wenn die Empfängnis übernatürlich war.[6]
- »... geboren von einer Frau« in Gal 4,4 hebt die Mutter Jesu hervor, was natürlich auch Matthäus und Lukas in ihren Geschichten tun.
- In Röm 1,3 spricht Paulus von Jesu davidischer Abstammung;[7] dieser Punkt ist auch Matthäus und Lukas wichtig (Mt 1,1; 1,17; 1,20f.; 2,5f.; Lk 1,32; 1,69; 2,4; 2,11).
- In Gal 4,4 heißt es, Jesus sei durch seine Geburt »dem Gesetz unterstellt« worden; Lukas bringt das in seiner Geschichte von der Beschneidung Jesu und seiner Darstellung im Tempel zum Ausdruck (2,22–24).

---

[5] Hays, *Faith of Jesus Christ*, 88f., verweist auf die engen Parallelen zwischen Gal 4,4f. (mit der Betonung der Inkarnation) und Gal 3,13f. (wo der Schwerpunkt auf dem Kreuz liegt), arbeitet aber auch mehrere Unterschiede heraus, darunter die Verwendung des Wortes »Sohn« in Gal 4,4 gegenüber »Christus« in Gal 3,13.

[6] Paulus schreibt über die Geburt Jesu, sie sei »dem Fleisch nach« erfolgt, und über seine Auferstehung, er sei »dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt« worden (Röm 1,3f.). Daraus darf man aber nicht ablesen, daß Paulus nicht geglaubt hätte, daß auch Jesu Geburt durch den Geist erfolgt war, und daher bei diesem Punkt im Widerspruch zu den Evangelien stehe.

[7] Zu der Möglichkeit, daß Röm 1,3f. vorpaulinisch sein könnte, siehe meine Ausführungen in Kap. 2; Scott, *Adoption*, 227–36, hält die Theologie für gänzlich paulinisch und führt einige andere Stellen als Beweis dafür an, daß Paulus von der davidischen Abstammung Jesu überzeugt war (z.B. Röm 15,12).

- Laut Gal 4,4 wurde Jesus geboren, als »die Fülle der Zeit gekommen war«**; dadurch stellt Paulus die Geburt Jesu wie Matthäus und Lukas in einen eschatologischen Rahmen und in den Kontext der alttestamentlichen Erfüllung.[8]

Angesichts der zahlreichen Parallelen zwischen den beiden kurzen paulinischen Texten und den Kindheitsgeschichten von Matthäus und Lukas kann man wohl ausschließen, daß Paulus keine der in den Evangelien bezeugten Traditionen von der Geburt Jesu kannte – er scheint vielmehr mit ganz ähnlichen Vorstellungen gearbeitet zu haben.

Die Parallelen beweisen allerdings nicht, daß Paulus diese Vorstellungen in der erzählenden Form kannte, in der die Evangelien sie wiedergeben. Es ist sogar denkbar, daß die Evangeliengeschichten sich aus den entsprechenden Vorstellungen entwickelten, nicht umgekehrt.[9] Andererseits könnten aber durchaus frühe palästinische Traditionen hinter den Kindheitsgeschichten der Evangelien stehen, und Paulus könnte sie gekannt haben.

Viertens könnte man die Tatsache, daß Paulus ausdrücklich von der Mutter Jesu spricht, nicht jedoch von seinem (menschlichen) Vater,[10] als Beweis dafür betrachten, daß er die Tradition von der Geburt Jesu kannte, die den Evangelien zugrunde liegt. Die Wendung »geboren von einer Frau« darf man jedoch nicht überbewerten, denn sie war damals im Zusammenhang mit Menschen gebräuchlich. Mit den Worten »Keiner der von Frauen Geborenen ist größer als Johannes«** (Mt 11,11/Lk 7,28) wollte Jesus keineswegs andeuten, daß Johannes der Täufer keinen menschlichen Vater gehabt habe. Paulus geht es in Gal 4,4 darum, daß Gott seinen Sohn als Menschen zu uns sandte. Es stimmt zwar, daß er nirgendwo einen menschlichen Vater Jesu erwähnt, doch andererseits gibt es auch nur den einen, fast beiläufigen Verweis auf dessen Mutter.

Daß Paulus Gott explizit als Vater Jesu bezeichnet, stand für ihn nicht im Widerspruch zu der Vorstellung, daß Jesus einen menschlichen Vater hatte. Schließlich spricht das Alte Testament von Salomo als Sohn Gottes, obwohl er physisch der Sohn Davids war, und Paulus nennt auch die Christen Söhne Gottes.[11] Natürlich ist Jesus für Paulus der präexistente Sohn Gottes und gehört daher in eine andere Kategorie als Salomo oder die Christen. Es steht aber keineswegs fest, daß Paulus die Vorstellung, daß der göttliche Sohn einen menschlichen Vater hatte, als er in die Welt gesandt wurde, Schwierigkeiten bereitet hätte.

Fünftens gibt es einen indirekten Beweis dafür, daß Paulus die Tradition von der

---

[8] Der Wortlaut von Gal 4,4 ist dem von Lk 1,57 und 2,6f. parallel: »Als aber die Fülle [πλήρωμα] der Zeit [χρόνου] gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau«** (Gal 4,4); »Für Elisabet aber erfüllte sich [ἐπλήσθη] die Zeit [χρόνος], daß sie gebären sollte, und sie brachte einen Sohn zur Welt«* (Lk 1,57); »Als sie dort waren, erfüllten sich [ἐπλήσθησαν] für Maria die Tage, daß sie gebären sollte, und sie gebar ihren Sohn, den Erstgeborenen«* (Lk 2,6f.).

[9] So Goulder, *Midrash*, 56.

[10] In 1 Kor 9,5 erwähnt er die Brüder Jesu.

[11] Zur Bedeutung der Stelle aus 2 Sam 7 für Paulus siehe vor allem Scott, *Adoption*; außerdem oben, Kap. 3f. (z.B. S. 101–04; 157–65).

Jungfrauengeburt Jesu kannte: Er benutzt nämlich in Röm 1,3 (»*geboren* ... als Nachkomme Davids«), Gal 4,4 (»*geboren* von einer Frau«) und Phil 2,7 (»den Menschen gleich *geboren*«*) das gleiche griechische Verb, γίνομαι. Dieses Verb war sehr gebräuchlich und bedeutete (etwa) »werden«. Es war nicht das übliche oder nächstliegende Wort im Zusammenhang mit einer Geburt und wird im Neuen Testament sonst auch nicht so verwendet.[12] Das übliche Verb für »zeugen«, »gebären« oder (im Passiv) »geboren werden« ist γεννάω, das Paulus fünfmal verwendet.[13]

Am auffälligsten ist wohl, daß Paulus im Galaterbrief, nachdem er geschrieben hat: »geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt« (4,4), noch im gleichen Kapitel von Sara und Hagar spricht, die Isaak und Ismael gebaren (4,21–31), und dabei die gleiche Phraseologie benutzt, die er in Gal 4,4 und Röm 1,3 für die Geburt Jesu verwendet. Man kann beispielsweise vergleichen:

Gal 4,4	**Gal 4,23**	**Röm 1,3**
»seinen Sohn, geboren [geworden] *aus einer Frau*«*	»Der Sohn *aus der Sklavin* wurde *auf fleischliche Weise* geboren«*	»von seinem Sohn, der *dem Fleisch nach* geboren [geworden] ist aus dem Samen Davids«*

Die thematische und sogar grammatische Ähnlichkeit fällt sofort ins Auge. Doch obwohl Paulus mit Bezug auf die Geburt Jesu beide Male das Verb γίνομαι (»werden«) benutzt, verwendet er in Gal 4,21–31 im Zusammenhang mit der Geburt Isaaks und Ismaels durchgängig das übliche Verb, γεννάομαι (V. 23, 24, 29).[14]

Dunn und andere Forscher erklären das damit, daß Paulus weniger an Jesu Geburt als solche denke, sondern mehr daran, daß Jesus in das menschliche Dasein in der Welt eintrete.[15] Das könnte die richtige Erklärung sein, doch erstens sagt Paulus in Gal 4,4 und Röm 1,3 explizit, daß Jesus durch seine Geburt in das menschliche Dasein eintrat (»aus dem Samen Davids«*, »von einer Frau«). Zweitens ist nicht ersichtlich, daß dieser Punkt bei Verwendung des gebräuchlicheren Verbs nicht so klar herausgekommen wäre – er wäre wohl eher deutlicher gewesen! Drittens liegt

---

[12] Eine mögliche Ausnahme ist Joh 8,58, wo die Geburt Abrahams aber nur beiläufig erwähnt wird.

[13] In einigen Manuskripten steht in Röm 1,3 und Gal 4,4 nicht γίνομαι, sondern γεννάομαι (ein Beweis dafür, daß den Schreibern bewußt war, daß γεννάομαι das zu erwartende Verb war), doch die große Mehrheit hat γίνομαι.

[14] Vgl. Gal 4,23 (ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται) und Gal 4,29 (ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα), die sich auf Sara und Hagar beziehen, mit der Beschreibung von Jesus in Gal 4,4 (γενομένον ἐκ γυναικός) und Röm 1,3 (γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα ... κατὰ πνεῦμα).

[15] Dunn, *Romans 1–8*, 12; ders., *Galatians*, 215; siehe aber Scott, *Adoption*, 237.
Diese Ansicht ist vor allem für Phil 2,7 plausibel, wo »wurde ... den Menschen gleich« von »Er war Gott gleich« aus dem vorhergehenden Vers abgehoben wird. In Gal 4,4 ist »geworden aus einer Frau«* parallel zu »dem Gesetz unterstellt« – Paulus betont, daß Jesus ein Mensch und Jude war. Auch die Verwendung des Partizips γενόμενος in Gal 3,13f. (»zum Fluch für uns werdend«**) und in Phil 2,8 (»gehorsam bis zum Tod werdend«**) spricht für diese Auffassung: Paulus benutzt das Partizip, um zu sagen, daß Jesus um unsertwillen »geworden« sei.

der Schwerpunkt in Gal 4,21–31, wo mit Bezug auf Isaak und Ismael das übliche Verb mit der Bedeutung »geboren werden« benutzt wird, nicht auf der Geburt als solcher, sondern auf der Abstammung und der Rechtsstellung.

Andere Forscher erklären den paulinischen Verbgebrauch auf entgegengesetzte Weise; γίνομαι sei manchmal für »geboren werden« (also als Synonym von γεννάομαι) benutzt worden; Paulus verwende somit ein völlig normales Verb für »geboren werden«, und dieser Gebrauch habe keine besondere Bedeutung.[16] Auch diese Erklärung könnte zutreffen, doch das in der Septuaginta und dem Neuen Testament (einschließlich der paulinischen Briefe) in der großen Mehrzahl der Fälle benutzte, übliche Verb ist γεννάομαι; es bleibt also trotzdem ein Rätsel, warum Paulus sich für ein anderes Verb entscheidet, wenn er von Jesus spricht.[17]

Schließlich könnte Paulus die Geschichte von der jungfräulichen Empfängnis Jesu gekannt haben und durch sie beeinflußt worden sein.[18] Dann dürfte er das ungewöhnlichere γίνομαι wegen der mit dem üblichen Verb verbundenen Konnotationen von männlicher Zeugung benutzt haben.[19]

Zuletzt möchte ich noch auf folgenden Punkt hinweisen: Es gibt insgesamt vier ähnliche paulinische Stellen, an denen von der Geburt Jesu die Rede ist: Gal 4,4; Röm 1,3 und 8,3; Phil 2,7.[20] Bei drei dieser Stellen wird, wie wir gesehen haben, γίνομαι benutzt. Phil 2,7 und Röm 8,3 zufolge wurde Jesus den Menschen gleich (Phil 2,7: »wurde … den Menschen gleich«; Röm 8,3: »in der Gestalt des Sündenfleisches«**). Die paulinische Verwendung von »Gestalt«/»gleich« deutet darauf hin, daß der Apostel zwischen Jesu Menschsein und dem normalen, sündhaften Menschsein einen Unterschied sah. Die Kommentatoren schreiben gewöhnlich, er habe klarstellen wollen, daß Jesus wie wir gewesen sei, aber »keine Sünde kannte« (2 Kor 5,21). Die Überzeugung, daß Jesus sündlos war, hätte zwar nicht unbedingt den Glauben an eine Jungfrauengeburt mit sich bringen müssen, doch diese Überzeugung und der Glaube an Jesus als präexistenten Sohn Gottes verweisen fast per definitionem auf eine übernatürliche Geburt. Obwohl Paulus sich dieses Wunder

---

16 So Bruce, *Galatians*, 195, unter Verweis auf 3 Esra 4,16; Tob 8,6; Weish 7,3; Sir 44,9; Joh 8,58.

17 In Mt 11,11/Lk 7,28, wo Jesus sagt: »Keiner der von Frauen Geborenen ist größer als Johannes«**, steht das Verbaladjektiv γεννητος (das mit γεννάομαι verwandt ist; vgl. Ijob 14,1; 15,14 in der Septuaginta); Paulus benutzt in Gal 4,4 aber γίνομαι.

18 Siehe Cranfield, »Reflections«; W. C. Robinson, »Re-Study«; McHugh, *Mother of Jesus*, 274–77. Das Argument im Zusammenhang mit dem Verbgebrauch weist R. E. Brown, *Birth of the Messiah*, 519, als nicht schlüssig zurück. Einen Überblick über die verschiedenen Ansichten zu diesem Punkt bietet De Roover, »Maternité virginale«.

19 Es ist interessant, daß Lukas das gebräuchliche γεννάομαι in den Kindheitsgeschichten für die Geburt Johannes des Täufers (1,13; 1,35; 1,57) benutzt, im Zusammenhang mit Jesus aber nur in Apg 13,33, wo es um die Beziehung von Jesus zu Gott geht. Matthäus verwendet γεννάομαι zwar in seinen Kindheitsgeschichten mit Bezug auf Jesus, erklärt aber ausdrücklich: »denn was in ihr gezeugt ist, das ist vom heiligen Geist.«* (1,20)

20 Mögliche Anspielungen auf die Geburt Jesu finden sich außerdem in Röm 15,8 (mit Parallelen zu Gal 4,4: »Christus ist … Diener der Beschnittenen *geworden*«) und 2 Kor 8,9 (»Er … wurde … arm«, hier nicht γίνομαι). Knowling, *Testimony of Paul*, 333, verweist außerdem auf Kol 2,11 (»mit der Beschneidung Christi«**).

durchaus anders vorgestellt haben könnte als die Evangelisten, deuten die Beweise insgesamt darauf hin, daß er ihre Tradition kannte.

Taufe und Versuchung Jesu

Paulus, der in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach Christus in Palästina lebte, muß von Johannes dem Täufer und seinem Amt gehört haben. Der Apostelgeschichte zufolge sprach er von Johannes und sah in ihm den Vorläufer Jesu (13,24f.; 19,4). In den paulinischen Briefen begegnen mögliche Anklänge an die Lehre des Johannes: In 1 Thess 1,9f. schreibt der Apostel, die Thessalonicher hätten sich von den Götzen Gott und Jesus »zugewandt«, als demjenigen, »der uns vor dem kommenden Zorngericht bewahrt«**. Das erinnert an den Aufruf des Johannes, umzukehren und »dem kommenden Zorngericht«** zu »entfliehen« (Mt 3,2; 3,7/Lk 3,3; 3,7). Und die an die bekennenden Juden gerichtete paulinische Lehre in Röm 2 über Umkehr, gute Werke, »Zorn und Grimm« ähnelt den Warnungen des Johannes an die anmaßenden Juden, die sich auf ihre Abrahamskindschaft beriefen (Mt 3,7–10/Lk 3,7–9).[21]

Wußte Paulus aber auch, daß Jesus von Johannes getauft worden war?

Wußte Paulus von der Taufe Jesu?

Die Taufe Jesu war allgemein bekannt

Es ist anzunehmen, daß Paulus von der Taufe Jesu gehört hatte. Zunächst einmal dürfte in der Urkirche allgemein bekannt gewesen sein, daß Jesus von Johannes getauft worden war. Der vierte Evangelist spielt darauf an, die drei anderen berichten davon. Es gibt Grund zu der Annahme, daß über dieses Ereignis in den frühen Tagen der Kirche heiß debattiert wurde und daß manche Anhänger des Johannes aus der Taufe eine Überlegenheit des Täufers gegenüber Jesus ableiten wollten.[22]

Die Täuferbewegung

Davon muß auch Paulus gehört haben. Er bewegte sich in Kreisen, in denen die Taufe wichtig war. In seinen eigenen Gemeinden war sie (als Ausdruck des Glaubens) der normative Initiationsritus. Das sagt zwar noch nichts darüber aus, ob er wußte, daß Jesus von Johannes getauft worden war; da aber die christliche Bewegung der älteren jüdischen Täuferbewegung des Johannes (aus der sie ja, was bekannt war, entstanden war) in vieler Hinsicht so ähnlich war, mußte sich die Frage der Beziehung zwischen

---

[21] Zu diesen Parallelen siehe Michaels, »Paul and John the Baptist«. Er führt aus, daß Paulus das Thema der »Kinder Abrahams« sehr wichtig ist. Die Parallelen sind auffallend eng, auch wenn sich keine direkte Abhängigkeit beweisen läßt.

[22] Siehe z.B. Mt 3,14f. sowie den Exkurs »Jesus, Johannes der Täufer und Qumran« in Kap. 2.

den beiden Bewegungen und ihren Führern zwangsläufig stellen, zumindest, wenn die Täufer- und die Jesusanhänger miteinander in Kontakt gekommen waren.

Paulus und die Anhänger des Johannes

Ich habe schon gezeigt, daß tatsächlich Verbindungen zwischen den beiden Bewegungen bestanden und daß sie sich über den »Rang« von Johannes und Jesus stritten. Es gibt sogar Beweise dafür, daß Paulus Täuferanhänger kannte. So heißt es in Apg 18,24–28, Apollos habe »nur die Taufe des Johannes« gekannt, bis Priszilla und Aquila (die auch Paulus gut kannte) »ihm den Weg Gottes noch genauer« darlegten. Und in Apg 19,1–10 wird von der Begegnung des Paulus mit zwölf Jüngern berichtet, die nur die »Taufe des Johannes« kannten. Diese beiden Stellen sind von der Exegese ausgiebig diskutiert worden; unabhängig von ihrem historischen Hintergrund ist die Überlieferung, nach der Paulus Menschen begegnete, die mit dem Täufer in Verbindung standen, und in die Diskussion um die Größe von Jesus und Johannes verwickelt war, durchaus glaubhaft.[23]

1 Kor 1–3 und 16,12 bestätigen, daß Paulus Kontakt zu dem redegewandten Alexandriner Apollos hatte. Im 1. Korintherbrief wird Apollos zwar nicht mit Johannes dem Täufer in Verbindung gebracht, doch die Ausführungen von Paulus zur Taufe in 1 Kor 1,13–17 könnten eine Reaktion auf manche seiner korinthischen Kritiker sein, die Apollos vorzogen und denen nicht nur »Wortweisheit«** und die Geisterfahrung wichtig waren, sondern auch die Taufe.[24] Vielleicht hatten sie behauptet, Apollos sei Paulus bei all diesen Punkten überlegen,[25] und Paulus verteidigt sich im 1. Korintherbrief gegen diesen Vorwurf. Falls diese Hypothese stimmt, ist es um so wahrscheinlicher, daß Paulus in Debatten über die Taufe verwickelt war – über die Taufe des Johannes, die christliche Taufe und die Beziehung zwischen Johannes und Jesus.

Bisher habe ich lediglich Vermutungen angestellt. Die Frage ist nun, ob es Beweise dafür gibt, daß Paulus die Geschichte von der Taufe Jesu so kannte, wie die Evangelisten sie erzählen.

---

[23] Wenn man die Tradition akzeptiert, die das Johannesevangelium in Ephesus verortet, wird das noch wahrscheinlicher, da dieses Evangelium Hinweise auf die Auseinandersetzung über die Größe von Jesus und Johannes enthält (z. B. 1,20; s. o., Kap. 2, den Exkurs »Jesus, Johannes der Täufer und Qumran«).

[24] Siehe Richardson, »Thunderbolt«, 101–07.

[25] Vgl. Apg 18,24 f., wo es heißt, Apollos sei ein Anhänger des Täufers gewesen und habe »mit glühendem Geist« gesprochen. Möglicherweise befaßt der 1. Johannesbrief sich mit einer ähnlichen Gemeindesituation, in der Lehrer die Taufe (»Wasser«), die Salbung mit dem Geist und Erkenntnis hervorhoben, dem Kreuz (»dem Blut«; 1 Joh 5,6; 2,27 usw.) aber nicht die angemessene Bedeutung zuschrieben.

Die Taufe Jesu und die christliche Taufe

Die Beschreibung der Taufe Jesu in den Evangelien und die paulinische Auffassung von der christlichen Taufe weisen wichtige Übereinstimmungen auf. Jesu Taufe ist den Evangelisten zufolge

- eine Taufe mit Wasser,
- die vom Herabsteigen des heiligen Geistes begleitet wird
- und mit der Gottessohnschaft verbunden wird – daher die Worte der göttlichen Proklamation: »Du bist mein geliebter Sohn«.

Für Paulus ist die christliche Taufe

- eine Taufe mit Wasser,
- im Geist, die mit dem Empfang des Geistes verbunden ist
- und bei der der Christ als Kind (oder »Sohn«) Gottes angenommen wird.[26]

Ein Schlüsseltext ist Röm 8,15, wo Paulus schreibt: »Denn ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Knechten macht und wieder Furcht schafft, sondern ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!«* Die Exegese geht meist davon aus, daß sich das Verb »ihr habt empfangen« (griechisch im Aorist) auf die Taufe der Leser bezieht. Dann würde die Taufe an dieser Stelle direkt mit der Annahme als Kinder Gottes und dem Geist in Verbindung gebracht, und es läge eine auffallend enge Parallele zum Bericht von der Taufe Jesu in den Evangelien vor.[27] Auch in Gal 3,26f. werden Sohnschaft und Taufe miteinander in Zusammenhang gebracht, in 4,6 Sohnschaft und Geistgabe. Der »Abba«-Ruf steht sowohl im Römer- als auch im Galaterbrief; er beweist, daß Paulus auf das Amt Jesu zurückblickt (auch wenn der »Ruf« selbst eher mit Gethsemane als mit Jesu Taufe verbunden ist).

Natürlich bestehen zwischen der christlichen Taufe nach Paulus und der in den Evangelien beschriebenen Taufe Jesu Unterschiede. Für Paulus erfolgt die christliche Taufe auf eine Art und Weise, die bei Jesu eigener Taufe nicht möglich ist, »auf Christus«. Das könnte aber einfach dadurch bedingt sein, daß für Paulus die Erfahrung Jesu Vorrang hat und die christliche Erfahrung aus ihr abgeleitet ist.[28] Außerdem kann man die Taufe Jesu auch bei den Evangelisten in gewissem Sinn als Taufe »auf Christus« interpretieren, da »Christus« »der Gesalbte« bedeutet und Jesu Taufe eine »Salbung« mit dem Geist und als Gottessohn war.[29] Man kann die christliche Taufe

---

[26] Ich gehe davon aus, daß Paulus an Stellen wie 1 Kor 6,11; 12,13 von einer Wassertaufe (oder einer Taufe mit Wasser und dem Geist) spricht, nicht nur von einer Geisttaufe; vgl. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, 167–71; siehe aber Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 120–32. Selbst wenn es bei diesen Stellen nur um die Geisttaufe gehen sollte, steht außer Zweifel, daß zur paulinischen Taufe auch Wasser gehörte. Der Zusammenhang zwischen der Taufe und der Annahme als Kinder Gottes kommt vor allem in Gal 3,23–4,6 (vgl. Röm 8) zum Ausdruck.

[27] Zur Taufe Jesu, der christlichen Taufe und der Bedeutung von Röm 8,15 siehe Scott, *Adoption*, 262f.

[28] Siehe Gal 4,6: »Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz ...«

[29] Zur Taufe Jesu als Salbung siehe Apg 10,38 und vgl. Lk 4,18.

so sehen, daß der Christ durch sie an dieser Salbungserfahrung der Sohnschaft und des Geistes teilhat, daß sie also in diesem Sinn eine Taufe »auf Christus« ist.

In Gal 3,26f. sagt Paulus das fast so: »Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen.«** (RSV) Hier bringt die Taufe »auf Christus« den Glaubenden in die Sohnschaft. 1 Kor 12,12f. ist in diesem Zusammenhang ebenfalls interessant; Paulus spricht dort von dem einen Leib mit vielen Gliedern und schreibt: »... so ist es auch mit Christus. Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen ...« Die Taufe erfolgt also im Geist und in Christus hinein. Eine andere aufschlußreiche Stelle ist 2 Kor 1,21f., wo Paulus erklärt: »Gott aber, der uns und euch in der Treue zu Christus festigt und der uns alle gesalbt hat, er ist es auch, der uns sein Siegel aufgedrückt und als ersten Anteil (am verheißenen Heil) den Geist in unser Herz gegeben hat.« Paulus spielt hier mit den Worten »Christus« und »gesalbt« (χρίσας) und könnte zum Ausdruck bringen wollen, daß wir in der Taufe (die hier als Salbung und Siegelung mit dem Geist beschrieben wird) an der Erfahrung desjenigen teilhaben, der selbst mit dem Geist gesalbt wurde.[30]

Natürlich bringt Paulus die Taufe mit Jesu Tod in Verbindung (Röm 6). In den Evangelienberichten von der Taufe Jesu wird diese Verbindung nicht explizit hergestellt. Daraus kann man aber nur schließen, daß das paulinische Taufverständnis sich nicht nur auf die Geschichte von der Taufe Jesu gründet: Das Verständnis des Apostels, der ja nach der Kreuzigung und der Auferstehung Jesu schreibt, ist durch diese Ereignisse bereichert worden; außerdem wurde er möglicherweise auch durch die Worte Jesu vom »Aufsichnehmen des Kreuzes« und von seiner Taufe in den Tod (Mk 8,34; 10,39) beeinflußt.[31] Die Taufe bringt den Menschen nicht nur die Teilhabe am Geist und die Gotteskindschaft, sondern auch das Kreuz, das für Jesus mit dem Geist und der Sohnschaft verbunden war.

Falls tatsächlich eine Verbindung zwischen dem Bericht von der Taufe Jesu und dem paulinischen Verständnis von der christlichen Taufe besteht, könnte sie *von* Paulus *zu* den Evangelien verlaufen, das heißt, die Geschichte von der Taufe Jesu könnte von der paulinischen (oder vorpaulinischen) Auffassung von der christlichen Taufe geprägt worden oder sogar durch sie entstanden sein. Da der Christ für Paulus in Christus und seine Erfahrung aufgenommen wird und sich in diesem Kontext noch andere Anklänge an Jesustraditionen (z.B. »Abba« in Röm 8,15) finden, ist es aber wahrscheinlicher, daß Paulus durch die Evangelientradition beeinflußt wurde, nicht umgekehrt.

Wörtliche Anklänge an die Evangelientradition sind bei Paulus nicht auszumachen, doch die Sprache in 1 Kor 12,13, »Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe ... aufgenommen«, erinnert an die in den Evangelien überlieferte Aussage Johannes

---

30 Zu dieser Auslegung von 2 Kor 1,21f. siehe Scott, *Adoption*, 263. Der Aorist bei »gesalbt ... sein Siegel aufgedrückt ... gegeben hat« deutet auf einen möglichen Taufbezug hin. So auch Schnelle, *Gerechtigkeit*, 124–26. Der Text, der dieser Stelle vorausgeht, enthält mehrere Anklänge an die Jesustradition, was die vorgeschlagene Verbindung in diesen Versen noch wahrscheinlicher macht (zu 1,17–20 s.o., Kap. 7).

31 S.o., Kap. 4.

des Täufers, daß Jesus »mit dem Heiligen Geist ... taufen« werde (Mt 3,11/Lk 3,15; Joh 1,33). Paulus könnte dieses Täuferwort gekannt haben und deshalb seine eigene Taufe »mit Wasser« (vgl. 1 Kor 10,2) der Taufe Jesu »im Geist« gegenübergestellt haben.

Die Versuchung

In allen drei synoptischen Evangelien wird Jesus nach seiner Taufe vom Geist in die Wüste geführt (oder getrieben) und dort vom Teufel versucht. Markus erzählt nur ganz kurz von der Versuchung Jesu (1,12f.); Matthäus und Lukas hingegen beschreiben ausführlich, daß der Sohn Gottes dreimal vom Teufel versucht wurde (Mt 4,1–11/Lk 4,1–13).

Paulus bezieht sich nirgendwo spezifisch auf diese Traditionen. Für ihn ist die Versuchung durch Satan im christlichen Leben Realität (z.B. 1 Kor 7,5; 2 Kor 11,14; 12,7–10; Gal 6,1; 1 Thess 3,5), doch die Christen können diese Versuchung bestehen (1 Kor 10,13). Diese Vorstellungen bringt er aber nicht speziell mit Jesus in Verbindung.

Er nennt Jesus jedoch »den, der keine Sünde kannte« (2 Kor 5,21) und sieht ihn als den urbildlichen Gerechten (z.B. Röm 5). Daß er die moralische Vollkommenheit Jesu so hervorhebt, könnte mehr mit dessen Opfertod als mit seinem Leben oder Amt zu tun haben – wenn Jesus das vollkommene Opfer sein sollte, mußte er sündlos sein.[32] Trotzdem ist es kaum vorstellbar, daß Paulus so gedacht und gesprochen haben könnte, wenn die moralische Vollkommenheit Jesu nicht zu einer ihm bekannten Tradition von dessen irdischem Leben gehört hätte.[33]

War das ein allgemeiner Eindruck, den er aus der Geschichte von Jesus gewonnen hatte? Oder war es mit bestimmten Jesustraditionen verbunden? Wenn der Verfasser des Hebräerbriefs Jesus »einen, der in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist, aber nicht gesündigt hat« nennt, dürfte er vor allem an den Leidenskampf in Gethsemane denken (4,15; vgl. 5,7). Ich habe gezeigt, daß Paulus diese Geschichte ebenfalls gekannt haben dürfte. Ob er auch etwas wie die »Q«- oder die markinische Versuchungserzählung kannte, läßt sich nicht so leicht sagen.

Immerhin könnte die Beschreibung Jesu in Phil 2,5–11: »Er ... nutzte sein Gott-gleich-Sein nicht aus, sondern entäußerte sich und wurde wie ein Sklave«** auf die »Q«-Versuchungserzählung zurückgehen, in der Jesus es ablehnt, seinen Status als »Gottes Sohn« auszunutzen, und das Angebot des Teufels, ihm alle Reiche der Welt zu geben, ausschlägt.[34] Die »Q«-Versuchungserzählung, in der Jesu Versu-

---

[32] So Casey, *From Jewish Prophet*, 125.

[33] Sie gehört natürlich auf jeden Fall zur Evangelientradition (z.B. Mt 3,13–15; Joh 7,18; 8,46). Wolff schreibt in »True Apostolic Knowledge«, 96, Paulus habe »sich der weitverbreiteten Vorstellung von der Sündlosigkeit Christi« angeschlossen; »er muß also gewußt haben, daß der irdische Jesus sich entsprechend verhalten hatte.«

[34] Siehe C. Brown, »Person of Christ«, 785. In der »Q«-Erzählung wird Jesus versucht, seine Gottes-

chung in einer Sprache beschrieben wird, die auf die Wüstenzeit Israels verweist,[35] könnte außerdem auch 1 Kor 10,1–13 beeinflußt haben, wo Paulus die Korinther wegen ihres Götzendienstes und ihres unmoralischen Verhaltens tadelt und explizit von den Versuchungen Israels in der Wüste spricht.[36] Doch weder Phil 2,5–11 noch 1 Kor 10,1–13 sind eine deutliche, überzeugende Parallele zur synoptischen Versuchungserzählung.

Röm 8 könnte schon eher als Parallele zu dieser Erzählung in Betracht kommen. Ich habe ja bereits dargelegt, daß Paulus dort auf eine Weise von der christlichen Taufe spricht, die an die Taufe Jesu erinnert (mit Hinweisen auf die Annahme als Kinder Gottes und auf den Geist). Im gleichen Kontext schreibt Paulus aber auch, daß der Christ sich einem moralischen Kampf ausgesetzt sieht: »... wenn ihr aber durch den Geist die Taten des Leibes tötet, werdet ihr leben. Denn alle, die sich vom Geist Gottes führen lassen, sind Söhne Gottes. Denn ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Knechten macht ...«** (8,13–15, RSV) Diese Vorstellungsverknüpfung ist interessant: Paulus spricht von Söhnen Gottes, die in der Taufe angenommen worden sind, sich »vom Geist Gottes führen lassen«** und die Taten des Leibes töten. Das ist dem Bild, das in der »Q«-Erzählung präsentiert wird, recht ähnlich: Dort wird Jesus bei der Taufe als Gottessohn proklamiert und dann vom Geist »geführt«, um sich den Versuchungen Satans auszusetzen und sie zu bestehen.[37] Es ist zumindest denkbar, daß Paulus, der die Christen in 8,17 »Miterben Christi« nennt, durch die Erzählung von der Taufe und Versuchung Jesu beeinflußt wurde und der Auffassung ist, daß der getaufte Christ in der Versuchung dem Beispiel des Herrn folgt.

---

sohnschaft auszunutzen, indem er Steine in Brot verwandelt oder sich von der Spitze des Tempels hinabstürzt; schließlich verspricht der Teufel ihm alle Reiche der Welt, wenn er sich vor ihm niederwerfe und ihn anbete. Jesus lehnt es ab, auf diese Weise die Macht zu ergreifen.

[35] In der »Q«-Versuchungserzählung blickt Jesus auf die Wüstenzeit Israels zurück und zitiert Dtn 8,3; 6,16; 6,13. Israel war der Gottessohn, der versagte; Jesus hingegen ist der Sohn, der die Prüfung besteht. Siehe z.B. Gerhardsson, *Testing*.

[36] Die wichtigste thematische Verbindung zwischen 1 Kor 10,1–12 und der »Q«-Versuchungserzählung ist, daß das Verhalten Israels in der Wüste als negatives Beispiel benutzt wird. Es gibt aber auch zu anderen Themen von 1 Kor 10 – darunter Begierde, Götzendienst und die Warnung davor, Gott oder Christus zu versuchen – inhaltliche Parallelen in der »Q«-Erzählung; so wird Jesus versucht, Brot zu machen, sich vor Satan zu verneigen, um die Herrschaft über die Welt zu gewinnen, und vom Tempel zu springen und so Gott zu »versuchen«. Paulus schließt den Abschnitt mit den Worten: »Noch ist keine Versuchung über euch gekommen, die den Menschen überfordert. Gott ist treu; er wird nicht zulassen, daß ihr über eure Kraft hinaus versucht werdet. Er wird euch in der Versuchung einen Ausweg schaffen, so daß ihr sie bestehen könnt.« (1 Kor 10,13) Die Ermahnung der Korinther durch Paulus könnte teilweise aus dessen Reflexion über die »Q«-Erzählung entstanden sein, doch das läßt sich nicht beweisen; es könnte genausogut umgekehrt sein, das heißt, die »Q«-Erzählung könnte sich aus den Gedanken heraus, die sich bei Paulus finden, entwickelt haben; schließlich könnte in beiden neutestamentlichen Kontexten unabhängig voneinander dieselbe christliche exegetische Tradition benutzt worden sein. (In 1 Kor 10 finden wir keinen Verweis auf das Beispiel Jesu; »Christus« ist der »Felsen« in der Wüste der Israeliten und derjenige, der nicht versucht werden darf [10,4; 10,9].)

[37] Für den Hinweis darauf, daß »sich vom Geist Gottes führen lassen«** in Röm 8,15 eine Parallele zu den Versuchungserzählungen von Matthäus und Lukas (Mt 4,1/Lk 4,1) ist, danke ich Idicheria Ninan. Siehe sein *Jesus as the Son of God*, 333.

Paulus könnte also etwas wie die »Q«-Versuchungserzählung gekannt haben;[38] die Beweise sind aber nicht so eindeutig und überzeugend, daß man das mit Sicherheit sagen könnte.

Amt, Wunder und Lebensstil Jesu und der Apostel

Bei meiner Besprechung der Lehre Jesu habe ich bereits dargelegt, daß Paulus wahrscheinlich mehrere Ereignisse aus dem Leben Jesu kannte und auch einiges über sein Wirken wußte. Dem bleibt nicht mehr viel hinzuzufügen.

Paulus wußte, daß Jesus seine Sendung vor allem auf die Juden bezogen hatte (als »Diener der Beschnittenen«, Röm 15,8). Er wußte von den Zwölfen, von der Aussendung von Aposteln durch Jesus, vom besonderen Auftrag des Petrus und daß Petrus und andere vor allem zu den Juden gesandt worden waren (1 Kor 15,5; Gal 2,7 usw.).

Er wußte auch, daß den Aposteln die Vollmacht verliehen worden war, Wunder zu wirken, und sprach daher von den Wundern, die er selbst vollbracht hatte (2 Kor 12,11f.; Röm 15,19; vgl. auch Gal 3,5; 1 Thess 1,5).

Die Wunder Jesu

Verweise auf die Wunder Jesu bei Paulus

Paulus spricht nicht spezifisch von den Wundern Jesu, dürfte aber von ihnen gewußt haben. Das kann man daraus schließen, daß er die Tradition kannte, nach der die Apostel ausgesandt wurden, um Wunder zu tun – es ist ausgesprochen unwahrscheinlich, daß er zwar die Apostel, nicht aber Jesus selbst mit Wundern in Verbindung gebracht haben sollte.[39] Darauf deutet auch 1 Kor 13,2 hin, wo Paulus Jesu Rede von der bergeversetzenden Kraft des wunderwirkenden Glaubens anklingen läßt (s. o., Kap. 2).

Leitete Paulus sein Amt aus der Heiltätigkeit Jesu ab?

Auch in der Art und Weise, wie Paulus sein eigenes Amt beschreibt, könnte sich die Tradition von den Wundern Jesu widerspiegeln. So schreibt er in Röm 15,18f. über das, »was Christus, um die Heiden zum Gehorsam zu führen, durch mich in Wort und Tat bewirkt hat, in der Kraft von Zeichen und Wundern, in der Kraft

---

[38] Markus schreibt in 1,13, Jesus habe zur Zeit seiner Versuchung »bei den wilden Tieren« gelebt, und Paulus spricht in 1 Kor 15,32 – vermutlich metaphorisch – davon, daß er »mit wilden Tieren gekämpft« habe; wahrscheinlich besteht hier aber keine Verbindung.

[39] Darauf könnte indirekt auch 2 Thess 2,9 hindeuten, wo Paulus vom »Gesetzwidrigen« spricht, der »mit großer Macht auftreten und trügerische Zeichen und Wunder tun« werde. Wenn nämlich schon dieser Antichrist solche Macht hatte, dürfte Paulus davon ausgegangen sein, daß Jesus sie erst recht besaß.

des Geistes Gottes. So habe ich ... überallhin das Evangelium Christi gebracht.« Paulus spricht hier zwar nicht von Jesu eigenen Wundern, doch er hätte wohl kaum gesagt, Christus wirke »durch mich«, wenn er nicht geglaubt hätte, daß auch das Amt Jesu als Verkündiger mit ähnlich machtvollen Zeichen verbunden gewesen war. Röm 8,15f. läßt sich jedenfalls am besten verstehen, wenn man annimmt, daß Paulus von den Wundern Jesu wußte.

Phil 1,8 könnte in die gleiche Richtung weisen. Dort sagt Paulus, er sehne sich »mit der herzlichen Liebe, die Christus Jesus zu euch hat«, nach den Philippern. Das mit dem Substantiv, das hier als »herzliche Liebe« übersetzt wird,[40] verwandte Verb wird in den Evangelien für die Einstellung Jesu gegenüber denjenigen, die hilfesuchend zu ihm kamen, benutzt (allerdings nicht nur im Zusammenhang mit seinen Heilungen; z.B. Mk 1,41; Mt 14,14/Mk 6,34; Mt 15,32/Mk 8,2; Mt 20,34). Obwohl zwischen der paulinischen Wendung und den Evangelientraditionen nicht notwendigerweise eine Verbindung besteht, könnte Paulus hier und an anderen Stellen, an denen er von Mitleid und Barmherzigkeit als wichtigsten christlichen Tugenden spricht, durch die Geschichten von Jesus beeinflußt worden sein.[41]

Zuwendung zu den Schwachen und Kranken

Auch in den paulinischen Mahnungen, den »Schwachen« zu helfen (z.B. 1 Thess 5,14: »nehmt euch der Schwachen an«), könnten die Wundergeschichten von Jesus anklingen. Mit den »Schwachen« meint Paulus gewöhnlich diejenigen, die im Glauben schwach sind und deren Gewissen kleingläubig ist (z.B. Röm 14,1f.; 14,21); gelegentlich benutzt er das Wort aber auch für körperliche Krankheit und Schwäche (so 1 Kor 11,30). Die Evangelisten verwenden die gleiche Wortgruppe für diejenigen, die körperlich krank sind: Jesus brachte den »Schwachen« Heilung und forderte seine Jünger auf, »die Schwachen« (d.h., die Kranken: z.B. Mt 10,8; Mk 6,56; Lk 5,15) zu heilen. Möglicherweise betont Paulus, daß man sich um die »Schwachen« kümmern müsse, weil er sich selbst bei diesem Punkt als Nachfolger Jesu sieht.[42]

Eine Verlagerung auf die Geistebene?

Falls das stimmt, könnte es in diesem Bereich nicht nur eine Verbindung zwischen Jesus und Paulus geben, sondern auch eine wichtige Schwerpunktverlagerung: Während es Jesus vor allem um die Heilung von körperlicher »Schwäche« geht, legt Paulus großen Wert auf die Unterstützung derjenigen, die im Glauben »schwach« sind. Das würde auch gut zu den Beobachtungen passen, die ich in Kapitel 2 gemacht habe, daß nämlich »Kraft/Macht«, »Glaube« und »Rettung« in den synoptischen

[40] Griechisch σπλάγχνον.

[41] Siehe auch Phil 2,1; Kol 3,12. O'Brien verweist in *Colossians*, 198f., auf den alttestamentlichen und jüdischen Hintergrund von »Mitleid und Barmherzigkeit« und legt dar, daß das Verb σπλαγχνίζομαι im Neuen Testament für Gott oder Christus verwendet werde, in den synoptischen Evangelien für Jesus selbst, in den Gleichnissen aber auch für den Herrn, der Erbarmen zeigt, den barmherzigen Samaritaner und den Vater des verlorenen Sohnes (Mt 18,27; Lk 10,33; 15,20).

[42] Vgl. Apg 20,35!

Evangelien vor allem mit den Wundern Jesu in Zusammenhang gebracht werden, bei Paulus hingegen mit der Lehre vom Kreuz. Hat Paulus sich hier entscheidend von Jesus entfernt? Lehnt er den wundertätigen Jesus tatsächlich ab?

In Röm 15,18f. schreibt Paulus aber über sein eigenes Amt: »... in Wort und Tat ..., in der Kraft von Zeichen und Wundern, in der Kraft des Geistes Gottes«. Daraus wird klar, daß er zwischen dem Wort vom Kreuz, das er im Römerbrief ausgelegt hat, und dem Vollbringen von Wundern keinen Widerspruch sieht. Das ergibt sich auch aus den Korintherbriefen, in denen er die übernatürlichen Gaben der Korinther nicht abwertet, sondern davon spricht, daß er diese Gaben selbst genutzt habe (1 Kor 14,5; 14,18; 2 Kor 12,12).

Paulus tadelt die Korinther allerdings dafür, daß sie den Wundern einseitig so große Bedeutung zumessen und (was besonders schwer wiegt) das Kreuz und alles, für das es im Hinblick auf die Schwäche im christlichen Leben steht, nicht wichtig nehmen. Offenbar betrachteten die Korinther die Wunder Jesu als Zeichen dafür, daß »Schwäche« durch das Wirken der göttlichen Macht beseitigt werden müsse. Paulus hingegen kam zum gegenteiligen Ergebnis: Für ihn bewiesen die Wunder, daß sich Gottes Gnade gerade bei der menschlichen »Schwäche« zeigt. Vor allem aber sah er im Kreuz Jesu den entscheidenden Beweis dafür, daß Schwäche nicht immer etwas Negatives ist, das Gott sofort beseitigen will, sondern daß Gott in ihr und durch sie seine rettende Macht zum Tragen bringt (z.B. 1 Kor 1,23f.; 2 Kor 12,9f.; 13,4).

Falls das stimmt, lehnt Paulus die synoptischen Wundertraditionen keineswegs ab; er versucht vielmehr, die Doppelgestalt des Amtes Jesu in »Wort« und »Tat« zu bewahren, vor allem aber die Traditionen vom Amt Jesu im Licht des Kreuzes auszulegen. Für ihn erfolgt die endgültige Heilung der »Schwachen« durch das Kreuz (siehe Röm 5,6).[43] Sofern bei Paulus tatsächlich eine Abweichung von der Jesustradition vorliegt, handelt es sich jedenfalls nicht um eine radikale Abkehr von ihr, sondern eher um eine Erweiterung im Licht des Kreuzes.

Die Forderung nach Zeichen

Die paulinische Auffassung von »Zeichen« bildet sogar eine gewisse Parallele zur Evangelientradition, da Jesus selbst als anerkannter Wundertäter gesehen wird, der sich allerdings standhaft weigert, die an ihn gestellte Forderung nach »Zeichen« zu erfüllen (sowohl in der »Q«- als auch in der Markustradition: Mt 12,38f./Lk 11,16; 11,29–32; Mt 16,1–4/Mk 8,13). Möglicherweise kannte Paulus die Tradition, nach der Jesus es ablehnt, Zeichen zu setzen. Er sagt jedenfalls in 1 Kor 1,22: »Die Juden fordern Zeichen ...«

Nach der »Q«-Fassung des Wortes lehnt Jesus die Forderung nach einem Zeichen ab und sagt, es werde kein anderes Zeichen gegeben werden als das »Zeichen des Propheten Jona«. Die Niniviten seien »auf die Predigt des Jona hin umgekehrt, und

---

[43] Interessanterweise wird Jes 53,4, »Aber er hat unsere Schwäche auf sich geladen und unsere Krankheit getragen«*, in Mt 8,17 mit Bezug auf die Heiltätigkeit Jesu benutzt, und in Röm 15,1 wird die gleiche Sprache allgemeiner für die Verantwortung der Christen gegenüber anderen (vielleicht sogar mit einem Verweis auf das Kreuz) verwendet.

siehe, hier ist mehr als Jona«**. Außerdem erzählt er, die Königin des Südens sei vom Ende der Erde gekommen, »um die Weisheit Salomos zu hören, und siehe, hier ist mehr als Salomo«**. Viele Wissenschaftler haben darauf hingewiesen, daß es zu allen hier ausgedrückten Vorstellungen – Ablehnung der Zeichenforderung der Juden; statt dessen das Angebot der Verkündigung Jesu (desjenigen, der mehr ist als Jona); die »Weisheit« Salomos, die durch Jesus übertroffen wird – Parallelen in 1 Kor 1 gibt, vor allem in den Versen 22–24, wo Paulus sich negativ zu der Forderung der Juden nach Zeichen und der Suche der Griechen nach Weisheit äußert, statt dessen die »Verkündigung« vom Kreuz Christi anbietet und von der »Weisheit« Gottes spricht.[44] Sogar die Erwähnung des Kreuzes könnte auf die entsprechende Jesustradition zurückgehen, denn Matthäus deutet das Jonazeichen spezifisch auf den Tod Jesu hin: »Denn wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird auch der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Innern der Erde sein.« (12,40)[45]

Unabhängig davon, ob die Deutung des Jonazeichens in Mt 12,40 nun matthäisch oder vormatthäisch ist,[46] besteht durchaus die Möglichkeit, daß Paulus durch die »Q«-Tradition beeinflußt wurde. Das würde die Hypothese, daß er von den Wundern Jesu wußte, zwar nicht direkt stützen; es ist aber bedeutsam, daß seine Gedanken zu Wundern Jesustraditionen ähneln.

Lebens- und Amtsstil Jesu

Sehr wahrscheinlich betrachtete Paulus Jesu Amt als Vorbild für seinen eigenen Apostolat, und zwar nicht nur im Hinblick auf seine Wunder und die Hilfe für die »Schwachen«, sondern auch auf viele andere Aspekte. In 1 Kor 11,1 schreibt er ausdrücklich: »Nehmt mich zum Vorbild, wie ich Christus zum Vorbild nehme.« Er bezeichnet an dieser Stelle also seinen eigenen Amtsstil als Vorbild (siehe auch 2 Thess 3,7; 3,9), stellt aber gleichzeitig Jesus als ursprüngliches und vollkommenes Vorbild hin.[47]

In den bisherigen Kapiteln habe ich für verschiedene Bereiche gezeigt, daß Paulus wahrscheinlich durch das Beispiel Jesu beeinflußt wurde: Für ihn war Jesus der beispielhafte Diener, derjenige, der andere annahm (z. B. Röm 15,7f.). Darin dürfte sich auch das niederschlagen, was er über die Offenheit Jesu gegenüber Sündern, Außenseitern und marginalisierten Gruppen der Gesellschaft, einschließlich der Samaritaner und der Frauen (s. o., Kap. 6), wußte.

---

44 Siehe J. M. Robinson, »Kerygma and History«, 129.

45 Siehe Fjärstedt, *Synoptic Tradition*, 150–52.

46 Ob Lukas sich der matthäischen Deutung des Jonazeichens anschloß, ist umstritten; I. H. Marshall, *Luke*, 484–87, tritt nachdrücklich für diese Hypothese ein. Zu den komplizierten textkritischen Fragen im Zusammenhang mit der Geschichte der verschiedenen synoptischen Traditionen siehe außer Marshall auch Davies und Allison, *Matthew*, II, 351–53, und andere Kommentatoren.

47 Siehe auch 1 Thess 1,6; vgl. Schippers, »Pre-Synoptic Tradition«, 225f.

Allgemeiner sagt Paulus, Jesus habe keine Sünde gekannt (2 Kor 5,21). In 2 Kor 10,1 spricht er von der »Sanftmut und Milde Christi«**; dabei könnte er an die Inkarnation und Passion Jesu denken, aber auch an dessen ganzes Amt und seinen Lebensstil.[48] Paulus ist überzeugt, daß er dazu berufen ist, in Jesu Fußstapfen zu treten.[49]

In diesem Zusammenhang sind noch zwei andere Aspekte wichtig:

Die Armen

Jesus war im Gegensatz zu den meisten Rabbinen ein unverheirateter Wanderprediger, von dem man sagen konnte, er habe »keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen« könne (Mt 8,20/Lk 9,58). Man brachte ihn besonders mit den Armen in Verbindung, und er beschrieb sein Amt auch selbst entsprechend (z.B. Lk 4,18; 6,20).

Auch Paulus schreibt: »Er [Jesus Christus], der reich war, wurde euretwegen arm« (2 Kor 8,9). Damit könnte er sich vor allem auf die Inkarnation (als Akt der Entäußerung per definitionem) oder den Tod Jesu (den höchsten Akt der Entäußerung) oder auf beides beziehen, nicht so sehr auf seinen sozialen oder ökonomischen Status. Es wäre aber keine einleuchtende Beschreibung der Inkarnation, wenn Jesus reich an materiellen Gütern gewesen wäre, und es ist auch keine besonders naheliegende Weise, von seinem Tod zu sprechen. Im Kontext von 2 Kor 8, wo von ganz handfesten finanziellen Dingen die Rede ist, dürfte dieser Gedanke die Vorstellung, daß Jesus im wörtlichen Sinne arm war, eingeschlossen haben.

Wahrscheinlich wußte Paulus auch, daß Jesus nicht verheiratet gewesen war. Darauf deutet jedenfalls 1 Kor 7 hin, wo er über die Vorteile der Ehelosigkeit spricht.

Es ist sehr gut möglich, daß Paulus das Amt Jesu in dieser Hinsicht als Vorbild für sein eigenes betrachtete. Er war ebenfalls unverheiratet; er war ein umherziehender Verkündiger des Evangeliums und brachte den Apostedienst mit dem Wanderleben in Verbindung (1 Kor 9,5). Er beschreibt, wie er selbst – als Apostel und Diener Christi – Hunger, Durst, Armut und Heimatlosigkeit litt und erlebte (z.B. 1 Kor 4,9–13; 2 Kor 6,4–10; 11,23–27). Wahrscheinlich war er nicht nur der Auffassung, daß er am Tod und an der Auferstehung Jesu teilhatte, sondern sah seine Aufgabe darin, die »Wege von Christus Jesus«** (1 Kor 4,17) nachzuleben.[50]

---

[48] Siehe Martin, *2 Corinthians*, 302. Der Wortlaut von 2 Kor 10,1 erinnert an Mt 11,29, »denn ich bin milde und von Herzen demütig«** (vgl. auch Mt 5,5; 21,5), und könnte ein Anklang an diese Stelle sein. Der Vers wird allerdings weithin als matthäische Redaktion betrachtet; so z.B. Stanton, *Gospel for a New People*, 369f. Selbst dann wäre er aber ein Beweis dafür, daß Jesu Leben und Amt so gesehen wurden. J. P. Brown, »Synoptic Parallels«, 29, ist der Ansicht, daß Matthäus durch Eph 4,2 beeinflußt worden sein könnte, berücksichtigt 2 Kor 10,1 aber nicht.

[49] Laut Wedderburn, *Paul and Jesus*, 180, könnten die Beschreibungen der christlichen Tugenden in 1 Kor 13,4–7 und Gal 5,22f. »letztendlich aus der Erinnerung an das Leben Jesu stammen«.

[50] Zu diesem Punkt siehe besonders Wolff, »Niedrigkeit und Verzicht«. In 2 Kor 8,9 sagt Paulus, Jesus sei arm geworden, um andere reich zu machen; in 2 Kor 6,10 beschreibt er sein eigenes Amt ganz ähnlich: »... wir sind arm und machen doch viele reich.«

Jesus als beispielhafter Glaubender?

Umstrittener ist, ob Paulus Jesus nicht nur als Vorbild für das christliche Leben und Amt betrachtete, sondern auch als beispielhaften Glaubenden.[51] Er schreibt in Röm 3,22, die Gerechtigkeit Gottes sei »Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ« für alle, die glauben, offenbart worden. Die traditionelle Exegese hat »Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ« wie selbstverständlich als »aus dem Glauben an Jesus Christus« gedeutet; Paulus wolle darauf hinweisen, daß den Sündern die Rechtfertigung durch Gott zuteil werde, wenn sie auf Jesus vertrauten.[52] Seit einigen Jahren vertreten jedoch immer mehr Exegeten die Ansicht, Paulus meine bei dieser und anderen, ähnlichen Stellen (z.B. Röm 3,26; Gal 2,16; 3,22; Phil 3,9) nicht den Glauben *an* Jesus, sondern Jesu eigenen Glauben. Das soll nicht heißen, daß die Bedeutung des christlichen Glaubens im Zusammenhang mit der Rechtfertigung herabzustufen wäre; Paulus würde die Rechtfertigung bei Stellen wie Röm 3,22 vielmehr gleichzeitig als Ergebnis des Glaubens Jesu (»durch den Glauben Jesu Christi«) und des Glaubens der Christen (»für alle, die glauben«) sehen.[53]

Dann wäre »der Glaube Jesu Christi« vergleichbar mit dem »Glauben Abrahams«, von dem Paulus in Röm 4,16 (»auch für den, der es vom Glauben Abrahams aus geworden ist«**) spricht: Jesus ist der Same Abrahams und hat wie dieser seinen Glauben bewiesen; die Christen haben teil an seiner Sohnschaft und an seinem rettenden, abrahamischen Glauben. Jesus könnte also selbst »der aus Glauben Gerechte« sein, der laut Röm 1,17 leben wird.[54]

Die zur Begründung dieser Hypothese vorgebrachten Argumente sind jedoch nicht schlüssig.[55] Paulus redet nirgendwo eindeutig vom Glauben Jesu, und auch die Evangelien sprechen nicht explizit von Jesus als Glaubendem (obwohl er natürlich als jemand dargestellt wird, der Gott unbedingt vertraut).[56] Falls Paulus Jesus aber tatsächlich als Vorbild für den Glauben betrachtet haben sollte, würde das gut zu dem passen, was ich im Hinblick auf seine Auffassung vom christlichen Leben als Teilhabe am Leben Jesu (seiner Taufe, Geisterfahrung, Sohnschaft usw.) gesagt habe.

---

51 Vgl. Hebr 12,2.

52 So Cranfield, *Romans*, 203: »Der Genitiv Χριστοῦ drückt das Objekt des Glaubens aus.«

53 Diese Auffassung vertritt u.a. Hays, *Faith of Jesus Christ*, der vor allem die Galaterstellen bespricht. Zum Römerbrief siehe Campbell, *Rhetoric*, 58–69, 214–18; G. N. Davies, *Faith and Obedience*, 107–10; B. W. Longenecker, »ΠΙΣΤΙΣ«.

54 So Hays, *Faith of Jesus Christ*, 151–57, der sich auf A. T. Hanson bezieht; siehe Hansons *Studies in Paul's Technique and Theology*, 42–45.

55 Hooker führt in »ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ« aus, hinter der paulinischen Vorstellung von der Teilhabe stehe der Gedanke, daß der christliche Glaube eine Teilhabe am Glauben Christi sei; sie legt aber auch dar, daß man keinen Genitivus subjectivus (»der Glaube Christi«) statt des Genitivus objectivus (»der Glaube an Christus«) anzunehmen braucht: Die paulinische Wendung »beginnt auf jeden Fall beim Glauben von Christus selbst, schließt aber … notwendigerweise den antwortenden Glauben der Glaubenden ein, die diesen Glauben zu ihrem eigenen machen« (341).

56 Siehe C. D. Marshall, *Faith as a Theme*, 239.

Die Verklärung

Die Verklärung (Mt 17,1–9/Mk 9,2–10/Lk 9,28–36) bildet gleich in mehrfacher Hinsicht einen Höhepunkt der Evangelienberichte vom Amt Jesu. Mit der Frage, ob Paulus diese rätselhafte Geschichte kannte, habe ich mich schon in Kapitel 5 im Zusammenhang mit den »Säulen« in Gal 2,9 beschäftigt. Die interessantesten Parallelen zur Verklärungserzählung stehen aber in 2 Kor 3,1–4,6.

2. Korinther 3,1–4,6[57]

In dieser Passage verteidigt Paulus sein Apostelamt gegenüber seinen Kritikern (siehe 3,1–6; 4,1f.). Er betont, daß Gott ihn zum Diener des neuen Bundes des Geistes gemacht habe, und vergleicht dann den alten Bund mit dem neuen. Als Grundlage für diesen Vergleich benutzt er die Moseerzählung, nach der Mose auf den Berg Sinai stieg, um das Gesetz zu empfangen, und nach der Gottesschau mit so strahlendem Gesicht zurückkehrte, daß er es verhüllen mußte. Paulus verwendet diese Erzählung, um (mindestens!) zwei Punkte herauszustellen: Zum einen wird der neue Bund des Geistes viel herrlicher sein; zum anderen haben »wir« die Herrlichkeit Gottes mit unverhülltem Gesicht gesehen. Er beschreibt die Christen so: »Da wir alle mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn schauen, werden wir in sein eigenes Bild verwandelt [oder verklärt] ...«** (3,18) Kurz darauf sagt er, die Christen erführen eine Offenbarung von Gott: »... er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi.«** (4,6)

Drei Aspekte dieser sehr komplexen Passage deuten darauf hin, daß Paulus – obwohl er hier explizit einen alttestamentlichen Text auslegt – auch an die Verklärung Jesu gedacht haben könnte. Erstens erinnert schon das Bild des Mose auf einem Berg in der Gegenwart Gottes und mit strahlendem Gesicht an die Verklärungserzählung: Jesus steigt auf einen hohen Berg, seine Kleider und sein Gesicht werden verwandelt, und Gott spricht.[58] Das allein beweist allerdings noch nicht, daß Paulus an die Verklärung denkt; es wäre auch möglich, daß er einfach in einem ähnlichen, aber nicht identischen Kontext das gleiche Mosemotiv benutzt wie die Evangelisten bei der Verklärungserzählung.

Zweitens ist das wichtigste Thema von 2 Kor 3,1–4,6 »Herrlichkeit«, und zwar insbesondere die Herrlichkeit Gottes, die in Christus sichtbar wird. Paulus verwen-

---

57 Zum möglichen Einfluß der Jesustradition auf Paulus in 2 Kor 3f. siehe Moses, *Matthew's Transfiguration Story*, 234–45.

58 Zur Verklärung als einem neuen Sinai-Ereignis siehe Moses, *Matthew's Transfiguration Story*. Markus beschränkt sich zwar auf die Erwähnung der Leuchtkraft von Jesu Gewändern, doch seine allgemeine Bemerkung »Und er wurde vor ihren Augen verwandelt« (9,3) dürfte darauf hinweisen, daß das Angesicht Jesu ebenfalls verwandelt wurde. Matthäus und Lukas schreiben das auch explizit; sie könnten dabei eine Tradition benutzt haben, die unabhängig von der von Markus verwendeten war, zeigen aber jedenfalls, wie die Geschichte zu einem frühen Zeitpunkt verstanden wurde.

det das Wort »Herrlichkeit« nur sehr selten in diesem Sinn,[59] doch die in Christus sichtbar werdende Herrlichkeit Gottes ist natürlich das Hauptthema der Verklärungserzählung.[60] Auch das beweist nicht, daß Paulus an die Verklärung denkt; daß er die Herrlichkeit Christi hervorhebt, könnte auf seiner Reflexion über die Moseerzählung beruhen. Andererseits ist es natürlich auch möglich, daß die Verklärungserzählung für Paulus Anlaß war, die Herrlichkeit Jesu mit der des Mose zu vergleichen.

Drittens – und das ist der interessanteste Aspekt – verwendet Paulus in 2 Kor 3,18 das gleiche ungewöhnliche Verb mit der Bedeutung »*verwandeln/verklären*« wie Matthäus und Markus in der Verklärungserzählung.[61] Paulus benutzt es allerdings mit Bezug auf die Christen, die die Herrlichkeit des Herrn erblicken, nicht für die Verklärung des Herrn selbst; er sagt aber kurz darauf, Gott sei »in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes *im Angesicht Jesu Christi*«**.

Auch wenn diese drei Beobachtungen für sich jeweils nicht schlüssig sind, deuten sie zusammengenommen darauf hin, daß Paulus bei 2 Kor 3,1–4,6 an die Verklärungserzählung gedacht haben könnte.

Doch warum entwickelt er im Zusammenhang mit der Verteidigung seines eigenen Amts das Thema von der Herrlichkeit des neuen Bundes und betont, »wir« sähen die Herrlichkeit des Herrn? Liegt das einfach daran, daß judaistische Gegner sein Evangelium der Freiheit und des Geistes kritisiert hatten? Das wäre zwar eine Erklärung dafür, daß er die größere Herrlichkeit des neuen Bundes hervorhebt, aber nicht unbedingt dafür, daß »wir« die Herrlichkeit sehen. Oder ist es darin begründet, daß seine Gegner Petrus und andere Apostel über ihn selbst stellten und dabei auf deren Anwesenheit bei der Verklärung Jesu verwiesen? Hat Paulus deshalb das Thema der Herrlichkeit Christi aufgegriffen und betont, daß er und andere die Herrlichkeit »im Angesicht Jesu Christi«** erblickt hätten[62] und daß wir alle verklärt werden, da wir die Herrlichkeit des Herrn schauen?[63]

Das ist zwar spekulativ, erklärt aber die paulinische Schwerpunktsetzung in dieser Passage; außerdem läßt diese Hypothese sich durch andere Argumente stützen.

---

[59] Man könnte vielleicht 1 Kor 2,8; Phil 3,21; 2 Thess 2,14 vergleichen.

[60] Das Wort »Herrlichkeit« steht nur in der lukanischen Verklärungserzählung (9,31 f.: »Sie erschienen in Herrlichkeit ... sahen sie seine Herrlichkeit«**), aber auch in 2 Petr 1,17.

[61] μεταμορφόομαι kommt im Neuen Testament nur viermal vor: in den Verklärungserzählungen von Matthäus und Markus, in 2 Kor 3,18 und in Röm 12,2; in Röm 12,2 könnte ebenfalls eine Anspielung auf die Verklärung vorliegen (so z.B. Resch, *Paulinismus*, 202f.). Zur »Verklärung« bei Paulus siehe Segal, *Paul the Convert*, 22, 111f.

[62] 2 Kor 4,6 ist oft als Hinweis auf das Damaskuserlebnis von Paulus ausgelegt worden. Falls das zutrifft, könnte er dieses Erlebnis als eine durchaus mit der Verklärung vergleichbare Offenbarung darstellen.

[63] Die Erleuchtung »zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes *im Angesicht Jesu Christi*«** in 2 Kor 4,6 erinnert an die Worte über jene, »die sich nur rühmen, um *ihr Gesicht* zu wahren«, in 2 Kor 5,12. Martin übersetzt das in *2 Corinthians*, 125, als »jene, die sich dessen rühmen, was sie gesehen haben«; er weist darauf hin, daß Paulus sich damit auf diejenigen beziehen könnte, die ihm vorwarfen, daß sein Wissen über den historischen Jesus minderwertig sei.

Andere Beobachtungen

Paulus und seine Gegner

Es steht außer Frage, daß Paulus es für notwendig hielt, sich gegen jene zu verteidigen, die die »Urapostel« über ihn selbst stellten. In Kapitel 5 habe ich gezeigt, daß Paulus seinen Gegnern möglicherweise in Gal 2 entgegenhielt, er habe eine ebenso echte Offenbarung erfahren wie Petrus, der Fels, und wie dieser den Auftrag zur Predigt erhalten. Bei seiner Tätigkeit in der korinthischen Gemeinde sah Paulus sich wohl der gleichen Geringschätzung ausgesetzt (z.B. 1 Kor 9,1–3; 2 Kor 11,5f.; 12,11f.); sie ist ja sogar der explizite Kontext seiner Ausführungen in 2 Kor 3f. (siehe 3,1–6).

Die Bedeutung der Verklärung

Offenbar galt die Verklärung in der Urkirche schon bald als besondere Auszeichnung derjenigen, die sie erfahren hatten; den Betreffenden schrieb man wahrscheinlich sehr große Autorität und eine herausragende Stellung zu. So wird die Verklärung in 2 Petr 1,16–18 mit folgenden Worten hervorgehoben: »Denn wir sind nicht irgendwelchen klug ausgedachten Geschichten gefolgt, als wir euch die machtvolle Ankunft Jesu Christi, unseres Herrn, verkündeten, sondern wir waren Augenzeugen seiner Macht und Größe ... Diese Stimme ... haben wir gehört, als wir mit ihm auf dem heiligen Berg waren.«[64] Die Evangelisten sahen die Verklärung offensichtlich auch so; deshalb das schlichte Wort des Petrus, »... es ist gut, daß wir hier sind«, und die Weisung Jesu an die Jünger, bis zu seiner Auferstehung niemandem von dem Geschehen zu berichten (Mt 17,4; 17,9/Mk 9,5; 9,9/Lk 9,33). Es gibt Grund zu der Annahme, daß Petrus, Jakobus und Johannes in den frühesten Tagen der Kirche als die drei führenden Apostel betrachtet wurden; diese besondere Autorität schrieb man ihnen offenbar vor allem wegen der Verklärung zu.[65] Paulus könnte sich daher gezwungen gesehen haben, auch seinen eigenen Apostolat durch eine entsprechende Erfahrung zu rechtfertigen.

Paulus, die »Säulen« und die Verklärung

Möglicherweise bestätigt Paulus die besondere Stellung der Drei indirekt in Gal 2,9, wo er sagt, er habe die, »die als ›Säulen‹ angesehen waren«**, in Jerusalem getroffen. Diese drei führenden Männer der Jerusalemer Urgemeinde waren Jakobus, Petrus und Johannes. Der Jakobus, von dem hier die Rede ist, war der Herrenbruder, nicht

---

64 In diesem Zusammenhang spielt es keine Rolle, wer der Verfasser des 2. Petrusbriefs war.

65 Den Evangelien zufolge wählte Jesus die Drei selbst aus. Auch wenn dieser Punkt nicht unumstritten ist, muß sich darin, daß die Evangelisten diese drei als den inneren Kreis darstellen, doch die ihnen zugeschriebene Position widerspiegeln. Da Jakobus sehr früh hingerichtet wurde, dürften sie schon in den ganz frühen Tagen eine führende Rolle gespielt haben. Die Apostelgeschichte spricht bereits in den ersten Kapiteln von diesen dreien (von Petrus und Johannes in Kap. 3f., von Jakobus und Petrus in Kap. 12), und Paulus nennt Petrus und Johannes in Gal 2,9 zwei der »Säulen«.

der Apostel, der bereits hingerichtet worden war; dieser Jakobus könnte nach dem Tod des gleichnamigen Apostels dessen Platz bei den Dreien eingenommen haben.[66]

Man kann den Titel »Säulen« sogar mit der Verklärungserzählung in Verbindung bringen, da ihr in allen Evangelien das folgende vieldiskutierte Jesuswort vorangeht: »Von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie gesehen haben, daß das Reich Gottes in (seiner ganzen) Macht gekommen ist« (so Mk 9,1; Mt 16,28 und Lk 9,27 mit kleinen Abweichungen). Die Exegeten sind ganz unterschiedlicher Ansicht darüber, was dieses Wort bedeutet (und was es ursprünglich bedeutete), doch offenbar verstand zumindest Markus es so, daß es sich vor allem auf die Verklärung bezog – deshalb die zeitliche Fixierung der Verbindung zwischen diesem Wort und der Verklärungserzählung, »Sechs Tage danach«. Die Verklärung war eine machtvolle Manifestation des kommenden Gottesreichs vor den Leiden, die Jesus angekündigt hatte, und »einige« Jünger (nämlich Petrus, Jakobus und Johannes) wurden ihre Zeugen.[67]

Falls Markus und andere das Wort tatsächlich so verstanden, ist es zumindest interessant, daß die hebräischen und aramäischen Wörter für »Säule« (*ʿammûd*, *ʿammûḏa*) von einem Verb mit der Bedeutung »stehen« abstammen und daher wörtlich mit »Stehender« übersetzt werden könnten. Es wäre somit denkbar, daß gerade das Wort zur Verklärung, in dem Jesus davon gesprochen hatte, daß die »Stehenden« das Gottesreich sehen würden, dazu führte, daß Petrus, Jakobus und Johannes den Ehrentitel »Säulen« bekamen: Wie Simon als der Fels, auf dem der neue Tempel erbaut werden sollte, auf der Grundlage eines Jesuswortes »Petrus« genannt wurde, wurden er, Jakobus und Johannes als »Säulen« der Kirche, des neuen Tempels, bekannt.[68] Auch wenn das weit hergeholt wirken mag, fällt doch zumindest auf, daß in der Evangelientradition ein Wort zu »Stehenden« mit einem Ereignis verbunden wird, bei dem es um das Trio Petrus, Jakobus und Johannes geht,

---

66 Aus Apg 12 (besonders V. 17) geht hervor, daß der Herrenbruder Jakobus zu jener Zeit bedeutend wurde (vgl. Wall, »Successors to ›the Twelve‹«; D. Wenham, »Acts and the Pauline Corpus«). Zu der Vorstellung, daß der Herrenbruder Jakobus dem Apostel Jakobus als »Säule« nachfolgte, siehe Bruce, *Galatians*, 123; Wenham und Moses, »There Are Some«; Chilton, *Feast of Meanings*, 81–86, geht auch auf die Verklärung und Gethsemane ein.

67 Wenn schon die Austreibung von Dämonen eine Manifestation des eschatologischen Reichs war (Mt 12,28/Lk 11,20), mußte das für das überwältigende Ereignis der Verklärung (mit dem Erscheinen von Mose und Elia, die beide mit dem kommenden Tag des Herrn in Zusammenhang gebracht wurden) um so mehr gelten! In der Erzählung schlägt Petrus vor, Hütten für Jesus, Mose und Elia zu bauen – vielleicht, weil er annimmt, das Eschaton sei gekommen. Zu den modernen Kommentatoren, die eine Verbindung zwischen Mk 9,1 und der Verklärung sehen, gehören V. Taylor, C. E. B. Cranfield, J. Gnilka und R. Pesch. Letzterer schreibt in *Markusevangelium*, II, 67: »Die drei Jünger, ausgezeichnete urkirchliche Autoritäten ... erfahren vor ihrem Tod eine Vision der Herrlichkeit Jesu als des Auferstandenen, des zum Menschensohn Erhöhten.«

68 Siehe dazu auch oben, Kap. 5. Matthäus hat das berühmte Petruslogion, in dem Simon als »Fels« bezeichnet wird, in 16,18 eingefügt, also kurz vor der Verklärungserzählung und dem Logion von den »Stehenden« (16,28–17,8). Auch die Worte vom Aufsichnehmen des Kreuzes und vom Gewinnen und Verlieren, die Paulus gekannt haben könnte (s.o., Kap. 4), stehen bei ihm im selben Kontext (16,24–26).

und im Galaterbrief Petrus, Johannes und ein anderer Jakobus als Säulen bezeichnet werden.[69]

Für diese Hypothese spricht, daß sie eine Erklärung für den »Säulen«-Titel bietet. Außerdem macht sie verständlich, daß Paulus den Titel in Gal 2 offenbar nur mit Unbehagen verwendet: Er spricht von jenen, »die als ›Säulen‹ angesehen waren«**. Falls die Bezeichnung »Säulen« und die mit ihr verbundene Verklärungstradition von manchen in der Jerusalemer Urgemeinde benutzt wurden, um die drei Urapostel zu erhöhen und die apostolische Würde von Paulus zu bestreiten, könnte das der Grund dafür sein, daß Paulus sie in Gal 2 mit so wenig Begeisterung benutzt und andererseits in 2 Kor 3f. so nachdrücklich darauf pocht, daß in einem wichtigen Sinn auch er selbst und alle Christen an der Verklärung teilhaben.

Die »Angesehenen«

Die Hypothese, daß Paulus die Verklärungstradition kannte, läßt sich durch eine weitere Beobachtung untermauern: Offenbar wurde das Jerusalemer Triumvirat nicht nur »die Säulen« genannt, sondern von manchen auch »*die Angesehenen*« (oder »*die Geltenden*«). Das kann man daraus schließen, daß Paulus das entsprechende griechische Wort in Gal 2 dreimal benutzt (V. 2, 6, 9).[70] Auch dieser Bezeichnung gegenüber zeigt er eine gewisse Abneigung, so in Gal 2,6: »... was sie früher waren, kümmert mich nicht«. »Die Angesehenen« könnte eine weitere Bezeichnung sein, die man den Jerusalemer Führern gegeben hatte, und auch sie könnte aus Jesustraditionen abgeleitet sein, denn das entsprechende Verb kommt in der Jüngerbelehrung über die Größe vor.

So steht in der Lukasfassung der Tradition: »Es entstand unter ihnen ein Streit darüber, wer von ihnen als der Größte *angesehen* werde.«* (22,24), und in Mk 10,42 spricht Jesus angesichts des Unwillens der Jünger über die Zebedaidenbitte von denen, »die als Herrscher der Völker *angesehen* werden«*, und dann von der ganz anderen Rangordnung innerhalb der Gemeinde.[71] Markus verwendet das gleiche Partizip wie Paulus in Gal 2, und interessanterweise wird die Jüngerbelehrung bei ihm durch Jakobus und Johannes ausgelöst. Die sprachliche und inhaltliche (apostolische Führung in der Kirche) Übereinstimmung ist beeindruckend; hier dürfte wiederum

---

69 Zu dieser Hypothese siehe Moses und Wenham, »There Are Some«. Fossum, *Name of God*, 56–58, 120–24, 139–41, verweist auf die Bedeutung des Ausdrucks »Stehende« (Plural)/»Stehender« in Texten der Gnostiker und Samaritaner. Gott und die Engel sind »Stehende«; und was noch interessanter ist: Mose ist Gottes »Stehender«, als er auf den Berg Sinai steigt (Dtn 5,31), und in Memar Marqa (einem samaritanischen Werk) 5,3 heißt es: »Als er zu Ihm hinaufstieg und die Wolke ihn sechs Tage lang bedeckte, wurde sein Leib heilig ... Er stieg vom menschlichen Zustand in den Zustand der Engel auf« (zitiert nach Fossum, 123). Es ist zumindest bemerkenswert, daß »Stehender« mit dieser alttestamentlichen Verklärungserfahrung in Zusammenhang gebracht wird.

70 Das griechische Wort hier (und in Mk 10,42) ist δοκοῦντες.

71 Die Lukas- und die Markustradition sind hier wahrscheinlich nicht voneinander abhängig; daher ist es bedeutsam, daß beide das Verb δοκέω (»angesehen werden als«) benutzen. Ein neueres Buch zur Lukastradition ist Nelson, *Leadership and Discipleship*.

ein Spiel mit den Worten Jesu vorliegen, durch das die Jerusalemer Christen die »angesehenen« Führer auf eine Art erhöhten, die Paulus Unbehagen bereitete.[72]

Das letzte Argument ist ein weiterer Beweis dafür, daß die Jesustraditionen in den frühesten Tagen der Kirche sehr wichtig waren. Es hat zwar von der Verklärung weggeführt, doch ich konnte dadurch die schon vorher vorgeschlagene Erklärung für die »Säulen«-Terminologie stützen und somit auch die Hypothese erhärten, daß die Verklärungstradition und das Wort von »denen, die hier stehen«, das ihr in den Evangelien benachbart ist, in der Urkirche gut bekannt waren – und daß auch Paulus sie kannte.[73]

Die Passion

Daß Jesu Tod für die paulinische Theologie von allergrößter Bedeutung ist, steht außer Frage. Doch inwieweit kannte Paulus die Passionsgeschichte? War ihm lediglich die Tatsache wichtig, daß Jesus gestorben war, oder auch der Ablauf der Ereignisse?

Über das paulinische Herrenmahlsverständnis und vor allem über die Verse in 1 Kor 11, in denen es um die Einsetzung dieses Mahls durch Jesus geht, habe ich schon gesprochen. 11,23, »Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe: Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot ...«, beweist, daß Paulus nicht nur die Geschichte vom letzten Mahl kannte, sondern auch dessen Zeitpunkt und die Begleitumstände, nämlich »in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde«.[74] Schon allein daraus könnten wir mit einiger Sicherheit schließen, daß Paulus eine Passionserzählung kannte.[75]

---

[72] Griechisch οἱ δοκοῦντες für »die Angesehenen« gilt als klassischer Gebrauch. Es gibt jedoch im Hebräischen und Aramäischen ein semantisch ähnliches Verb, *ḥšḇ*, das in Lindsey, *Hebrew Translation of the Gospel of Mark*, 129, als Übersetzung dafür benutzt wird. Für eine ausführlichere Besprechung des Begriffs siehe Wenham und Moses, »There Are Some«.

[73] J. M. Robinson, »Kerygma and History«, 141f., vertritt die Ansicht, daß Paulus im 2. Korintherbrief eine Christologie bekämpft, die in Jesus vor allem einen machtvollen Wundertäter wie Mose und die Verklärung als Höhepunkt sieht (vgl. dazu Georgi, *Gegner*, 213–18). Es gibt aber kaum Beweise dafür, daß Paulus sich in 2 Kor 3f. tatsächlich gegen eine Mosechristologie wendet; sein Hauptthema ist sein eigener Apostolat (so 3,1–6), und er dürfte eher die Verwendung der Verklärungsgeschichte zur Verherrlichung bestimmter Apostel zurückweisen als eine christologische Fehldeutung dieser Geschichte.

[74] παραδίδωμι – das griechische Verb, das hier mit »ausgeliefert« und in der NRSV mit »betrayed« (»verraten«) übersetzt wird – wird an anderen Stellen, bei denen es sich auf den Tod Jesu bezieht, zutreffender mit »hingeben« oder »übergeben« übersetzt (vgl. Gal 2,20; Röm 4,25; außerdem 2 Kor 4,11, »in den Tod übergeben«**). Daß Paulus von »der Nacht, in der er ausgeliefert wurde« gewußt haben dürfte, habe ich ja schon in Kap. 6 im Zusammenhang mit der Gethsemanegeschichte gezeigt. Sneed, »Kingdom of God«, 369, weist auf eine mögliche Verbindung zwischen Kol 1,13 und Lk 22,53 hin; dabei handelt es sich aber wirklich nur um eine Möglichkeit.

[75] Walter, »Paulus«, 505, hält 1 Kor 11,23–25 für ein selbständiges Überlieferungsstück »mit ritusätiologischer Funktion«; die Stelle sei kein Beweis dafür, daß Paulus die Passionserzählung in der (oder einer) vorsynoptischen Fassung kannte. Seiner Ansicht nach kann man aus 1 Kor 11,23 allerdings trotzdem die Schlußfolgerung ziehen, daß »Paulus gewiß einiges über das Geschehen der Passion Jesu« wußte.

Es läßt sich allerdings nicht leicht sagen, inwieweit er die Geschichte, die uns aus den Evangelien vertraut ist, kannte. Immerhin sind folgende Punkte bemerkenswert: Paulus wußte erstens, daß Jesus am Kreuz gestorben war (z.B. Phil 2,8: »... bis zum Tod am Kreuz«; 2 Kor 13,4: »Zwar wurde er in seiner Schwachheit gekreuzigt ...«). Er muß daher zweitens auch gewußt haben, daß Jesus von den Römern hingerichtet wurde, schiebt aber die Hauptschuld (wie die Evangelisten) »den Juden« zu, die »sogar Jesus, den Herrn, ... getötet« hätten (1 Thess 2,14f.). In 1 Kor 2,8 sagt er, die »Machthaber dieser Welt« hätten Jesus in ihrer Unkenntnis gekreuzigt; es ist unklar, ob er hier an die jüdischen Führer denkt oder (was sein Hinweis auf die Unkenntnis dieser Machthaber vermuten läßt) an die Römer oder an beide Gruppen von »Machthabern« gleichzeitig.[76]

Drittens war Paulus bewußt, daß der Tod Jesu mit wirklichen, körperlichen »Leiden« verbunden war. Er sieht seine eigenen körperlichen Leiden als Teilhabe an den Leiden Christi (2 Kor 1,5; 4,10; Phil 3,10; Kol 1,24).[77] In Gal 6,17 schreibt er interessanterweise, er trage »die Zeichen [στίγματα] Jesu« an seinem Leib. Das Wort στίγματα könnte sich hier auf die Brandstempel beziehen, mit denen Sklaven von ihren Besitzern gekennzeichnet wurden, und Paulus könnte einfach nur meinen, daß er als Anhänger Jesu durch die Narben gezeichnet sei, die von den Mißhandlungen und der Verfolgung stammen, die er erduldet hat. Er könnte aber auch spezifisch auf die körperlichen Wunden anspielen, die Jesus bei der Kreuzigung zugefügt wurden (die Schläge, die Nägel usw.),[78] und sagen wollen, daß er selbst auf die gleiche Weise verwundet worden sei; er sei selbst für und mit Christus »gekreuzigt« worden (Gal 2,19; 6,14), und sein Leib trage die Leidensmale, die auch Jesu Leib trug.[79]

Viertens spricht Paulus nicht nur von den körperlichen Leiden Jesu, sondern auch von den »Schmähungen«, die auf ihn niederprasselten: »Denn auch Christus hat nicht für sich selbst gelebt; in der Schrift heißt es vielmehr: Die Schmähungen derer, die dich schmähen, haben mich getroffen.« (Röm 15,3, mit einem Zitat aus Ps 69,10) Das muß sich nicht unbedingt auf die Kreuzigung beziehen: Die Evangelien berichten, daß Jesus auch schon während seines irdischen Wirkens geschmäht wurde (z.B. als Werkzeug Beelzebuls, Mt 12,24/Mk 3,22). Wahrscheinlich dachte Paulus hier aber doch an den Spott und die Schmähungen, denen Jesus bei seiner Passion ausgesetzt war (z.B. Mt 27,44/Mk 15,32).[80]

---

76 Laut Stuhlmacher, »Jesustradition«, 245, denkt er an beide Gruppen. Ἄρχοντες, »Machthaber, Herrscher«, wird in Röm 13,3 für die römischen Autoritäten benutzt. Daß die ἄρχοντες als menschliche, nicht als dämonische Herrscher zu verstehen sind, erläutert Fee, *1 Corinthians*, 103–06. Vgl. 1 Tim 6,13, wo es spezifisch um Pontius Pilatus geht.

77 Wright, *NT and the People of God*, 408, schreibt zu 2 Kor 4,10: »In diesem und den folgenden Versen ist unter ›Jesus‹ – wie auch sonst bei Paulus – zweifellos der menschliche Jesus zu verstehen.«

78 Nach Wolff, »Niedrigkeit und Verzicht«, 189f., macht gerade der Hinweis auf Jesus deutlich, daß es sich hier um eine Anspielung auf die Kreuzigung handelt.

79 Es könnte von Bedeutung sein, daß Paulus in diesem Kontext (vgl. auch Gal 6,2; Röm 15,1) das Verb »tragen« benutzt. Dieses Verb wird in Joh 19,17 für Jesus, der das Kreuz trägt, verwendet, in Lk 14,27 für die Jünger, die das Kreuz tragen, und in Jes 53,4 für den zerschlagenen Knecht, der die Sünden anderer trägt.

80 Daß Paulus in Röm 15,3 an die Passion denkt, könnte dadurch erhärtet werden, daß er im unmittelbaren

Fünftens sagt Paulus in Kol 2,14: »Er [Gott] hat die Schuldschrift [wörtlich: das handschriftliche Dokument], die gegen uns sprach, durchgestrichen und seine Forderungen, die uns anklagten, aufgehoben. Er hat sie dadurch getilgt, daß er sie an das Kreuz genagelt hat.«** Das könnte eine Anspielung darauf sein, daß Pilatus die Anklage gegen Jesus »schrieb« und ans Kreuz nagelte.[81] Die Handlungen, durch die Pilatus Jesus zum Tod am Kreuz verurteilte, würden dann als Bild für das betrachtet, was Gott getan hat, um die Menschheit durch Jesus zu retten.[82]

Das könnte man ja noch in den Bereich der Spekulation verweisen, doch sechstens wußte Paulus mit Sicherheit vom Begräbnis Jesu nach der Kreuzigung. In 1 Kor 15,3f. schreibt er nämlich in seiner sehr kurzen Zusammenfassung der in den Evangelien festgehaltenen Tatsachen: »Christus ... ist begraben worden.« Daß er hier ein Ereignis hervorhebt, das man im Vergleich zu Jesu Tod und Auferstehung als recht unwichtig betrachten könnte, mag lediglich eine Überleitung zu den folgenden Versen über die Auferstehung sein. Wahrscheinlich spiegelt sich darin aber auch die Tatsache wider, daß das Begräbnis in den Passionstraditionen, die Paulus kannte, nicht nur am Rande erwähnt wurde – und das trifft auf die Evangelienerzählungen zu.[83]

In Gal 3,1 fragt Paulus die Galater, wie sie sich von dem Evangelium abwenden könnten, das er ihnen verkündet hatte: »Ihr unverständigen Galater, wer hat euch verblendet, denen Jesus Christus als der Gekreuzigte vor Augen gestellt worden ist?«** (RSV) Paulus läßt hier – wie auch sonst – durchblicken, daß die Kreuzigung im Mittelpunkt seines Evangeliums steht. Das bedeutet natürlich noch nicht, daß er bei seiner Verkündigung die Ereignisse der Passion Jesu beschrieb.[84] Die Sprache,

---

Kontext schreibt, daß die Starken die Schwäche derer »tragen« müssen, die schwach sind (15,1; vgl. die vorhergehende Anm. zu »tragen«), und »Geduld« fordert (15,4; vgl. die »Geduld Christi«** in 2 Thess 3,5). Ausführlich bespricht diesen Abschnitt des Römerbriefs Thompson, *Clothed with Christ*, 208–36. In 1 Kor 4,12 sagt Paulus: »Wenn man uns schmäht, so segnen wir«**; damit könnte er die Sprache der Bergpredigt aufgreifen (s.o., Kap. 5), aber auch an die Leiden Jesu erinnern. (Siehe meine Ausführungen zu 1 Kor 4,11–13 und vgl. 1 Petr 2,23; 3,9.)

81 Vgl. O'Brien, *Colossians*, 126.

82 Möglicherweise greift Paulus auch in seinen Fragen in Röm 8,33f. (nachdem er in V. 32 beschrieben hat, daß Gott Jesus »für uns alle« hingegeben habe) – »Wer kann die Auserwählten Gottes anklagen? ... Wer kann sie verurteilen?« – den Prozeß gegen Jesus und seine Verurteilung auf.

83 Crossan, *Historical Jesus*, 391–94, ist der Ansicht, daß die Christen auf der Grundlage von Reflexionen über die Schrift auf das Begräbnis (und auch auf die meisten anderen Details der Passionserzählung) zurückschlossen. Seine Annahme, daß die frühen Christen nichts über die Umstände von Jesu Tod gewußt hätten (weil sie ja geflohen waren), ist sehr erstaunlich. Selbst wenn sie zu jener Zeit nicht in Jerusalem waren, ist es unvorstellbar, daß sie zwar in der Schrift nach Informationen zum Tod Jesu gesucht haben, sich aber nicht nach den Fakten erkundigt haben sollten. Diese Nachforschungen wären ja nicht schwierig gewesen, und die Erzählungen, die uns vorliegen, sind zwar in mancher Hinsicht verwirrend, aber angesichts dessen, was wir über die damalige politische Situation und die Gerichtsbarkeit der Römer wissen, historisch durchaus plausibel. (Für einen neueren Artikel mit Bibliographie siehe Corley, »Trial of Jesus«.)

84 Fung, *Galatians*, 129, bezieht es auf die Verkündigung vom Kreuz. Weder, *Das Kreuz*, 182f., weist darauf hin, daß die Kreuzigung ein öffentliches Ereignis war; seiner Ansicht nach hat die Verkündigung des Paulus, auch wenn er die Einzelheiten der Kreuzigung nicht beschreibt, eindeutig historische Dimensionen.

die Paulus hier verwendet – »denen Jesus Christus als der Gekreuzigte vor Augen gestellt worden ist«** –, könnte aber doch darauf hindeuten, daß er hier nicht nur sagen will, Jesus sei »für unsere Sünden« gestorben.

Das gleiche gilt für die Stellen, an denen Paulus von der Teilhabe der Christen am Leiden Jesu spricht und Jesus als Vorbild hinstellt, dem die Christen nacheifern sollen (Röm 15,3; Phil 2,5; 1 Thess 1,6; vgl. 1 Kor 11,1 usw.): Auch dort könnten er und seine Leser nur allgemein an die Kreuzigung Jesu denken, doch wahrscheinlicher ist, daß sie eine Passionserzählung kannten – wie die, die uns in den Evangelien überliefert sind.

Die Beweise dafür, daß Paulus die Einzelheiten der Passionsgeschichte kannte, sind nicht sehr zahlreich, doch angesichts der Tatsache, daß er zweifellos von der »Nacht, in der er [Jesus] ausgeliefert wurde« wußte und die Auferstehungstraditionen kannte, »sind bei Paulus auch Kenntnisse über Einzelheiten der Passion Jesu vorauszusetzen.«[85]

Jesu Auferstehung und Erhöhung

1. Korinther 15,3–9 und die Auferstehungsberichte in den Evangelien

Jesu Auferstehung war für Paulus von größter theologischer Bedeutung; er kannte offensichtlich mehrere Geschichten über sie. Der wichtigste Beweis dafür ist 1 Kor 15,3–9, wo Paulus seine Ausführungen zu den Zweifeln der Korinther im Hinblick auf die Frage der Auferstehung mit einer Zusammenfassung des Evangeliums einleitet.[86] Zur Auferstehung sagt er:

> Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölf. Dann erschien er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich; die meisten von ihnen sind noch am Leben, einige sind entschlafen. Dann erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln. Als letztem von allen erschien er auch mir, dem Unerwarteten, der »Fehlgeburt«.* (V. 4–8)

Was wußte Paulus über die Auferstehung, als er diese Passage schrieb? Erstens datiert er sie (wie die Evangelien) auf den »dritten Tag« nach Jesu Tod und Begräbnis. Zweitens kennt er eine Reihe von Erscheinungen des Auferstandenen und zählt

---

85 So Wolff, »Niedrigkeit und Verzicht«, 191.

86 Paulus erinnert die Korinther an die Tradition, die er an sie weitergegeben hat: »Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe.« Das ist ein expliziter Traditionsverweis; die Tradition wird eindeutig vor dem Dienst von Paulus in Korinth verankert, vermutlich am Zeitpunkt seiner eigenen Bekehrung. (Er empfing sie, wie die Korinther, zum Zeitpunkt der Bekehrung.) Leider ist nicht sicher, inwieweit 1 Kor 15,3–9 auf dieser frühen Tradition beruht: Sie könnte sich lediglich auf die Verse 3f. erstrecken, in denen Paulus von Jesu Tod, Begräbnis und Auferstehung spricht, und nicht mehr auf die Verse 5–7, wo er die Auferstehungszeugen aufzählt; sie könnte aber auch den ganzen Abschnitt umfassen.

die Zeugen dieser Erscheinungen offenbar in chronologischer Reihenfolge auf:[87] Der Auferstandene erschien Petrus (»Kephas«), den Zwölfen, mehr als fünfhundert Brüdern, Jakobus und »allen Aposteln«.

In welcher Verbindung steht dieser Bericht über die Erscheinungen des Auferstandenen zu den Berichten der Synoptiker? Das ist eine schwierige Frage, nicht zuletzt, weil die synoptischen Berichte sich so stark unterscheiden.[88] Doch die beiden ersten Erscheinungen, die Paulus anführt – vor Petrus und den Zwölfen – entsprechen der Darstellung bei Lukas, der andeutet, daß Jesus als erstem dem Petrus erschien (Lk 24,34), auch wenn er die Erscheinung selbst nicht beschreibt; in der lukanischen Erzählung heißt es dann weiter, Jesus sei noch am gleichen Tag den Elfen und den anderen Jüngern erschienen (24,33; 24,36; siehe auch Joh 20,19–23). Die von Lukas geschilderte Erscheinung des Auferstandenen auf dem Weg nach Emmaus steht bei Paulus nicht.

Zu den Erscheinungen vor den Fünfhundert und dem Jakobus gibt es in den synoptischen Erzählungen kein offensichtliches Gegenstück;[89] man kann aber die Ansicht vertreten, daß der Aufstieg des Jakobus (der zu Jesu Lebzeiten offenbar ein Ungläubiger gewesen war, Mk 3,31) in der Urkirche zumindest damit vereinbar ist, daß ihm der auferstandene Jesus erschien, und daß er dadurch in der Kirche besonderes Ansehen erlangte. Schließlich könnte man eine oder mehrere der Erscheinungen, bei denen Jesus den Auftrag zur Verkündigung erteilt (und die man daher »apostolisch« nennen könnte: Mt 28,16; Apg 1 usw.), als Parallelen zum Erscheinen Jesu vor den Aposteln betrachten.[90]

---

87 Man beachte den wiederholten Gebrauch von »dann« und den Hinweis in V. 8, er selbst sei der letzte von allen gewesen.

88 Wegen der großen Unterschiede zwischen den Erzählungen sind viele Kommentatoren der Ansicht, sie ließen sich historisch nicht harmonisieren (so spricht Perrin von »krassen Unstimmigkeiten«, *Resurrection*, 2). Andere sind im Hinblick auf den historischen Hintergrund optimistischer, z.B. J. W. Wenham, *Easter Enigma*; Osborne, *Resurrection Narratives*.

89 Es könnte in diesem Zusammenhang aber von Bedeutung sein, daß Jesus sowohl in Mt 28,10 als auch in Joh 20,17 von »meinen Brüdern« spricht, was gewöhnlich nicht auf Familienmitglieder wie Jakobus, sondern auf seine Jünger bezogen wird. Die Begegnung mit den Fünfhundert ist vielleicht mit der Erscheinung in Galiläa gleichzusetzen, die Jesus in Mk 16,7 und Mt 28,10 ankündigt (»Geht und sagt meinen Brüdern, sie sollen nach Galiläa gehen, und dort werden sie mich sehen«). Dafür sprechen folgende Überlegungen:

- Eine Versammlung von fünfhundert Jüngern dürfte wegen der großen Zahl eher in Galiläa als in Jerusalem stattgefunden haben;
- sie wäre ein sehr wichtiges Ereignis, das Matthäus und Markus herausgestellt haben dürften;
- eine solche Versammlung hätte gezielt organisiert werden müssen, und Matthäus und Markus weisen darauf hin, daß das Treffen in Galiläa im Gegensatz zu den anderen Erscheinungen des Auferstandenen von Jesus einberufen wurde;
- die »Brüder«-Sprache in Mt 28,10 und 1 Kor 15,6 könnte darauf hindeuten, daß an beiden Stellen von dem gleichen Ereignis die Rede ist.

Natürlich kann man Mt 28,16 auch so auslegen, daß das Treffen auf die Elf beschränkt war, doch es könnte sich durchaus um eine größere Zahl handeln (dafür spricht z.B. V. 17: »Einige aber hatten Zweifel«); siehe J. W. Wenham, *Easter Enigma*, 112–16.

90 Nach der ausgesprochen knappen Zusammenfassung der Geschichte Jesu (von der Geburt bis zur Auferstehung) in Röm 1,3f. schreibt Paulus weiter: »Durch ihn haben wir Gnade und Apostelamt

Die paulinische Passage überschneidet sich also in begrenztem Umfang mit der synoptischen Tradition. Daß Paulus verschiedene Punkte der synoptischen Berichte nicht erwähnt, hat die Exegese häufig so ausgelegt, daß er sie – vor allem die Geschichte vom leeren Grab und den Frauen, die dorthin kamen – nicht gekannt habe. Diese Geschichte wird oft als relativ späte Tradition betrachtet, obwohl sie trotz der großen Unterschiede zwischen den Evangelien in allen steht. Aus der paulinischen Darstellung könne man schließen, daß die frühesten Auferstehungstraditionen die Erscheinungstraditionen waren; da Paulus sich selbst in die Reihe der Auferstehungszeugen einschließt, könne man außerdem annehmen, daß die Auferstehungserfahrung eine visionäre Erfahrung war, die erst später auf eine konkretere Ebene verlagert wurde.[91]

So wird man das Schweigen von Paulus aber wohl nicht verstehen dürfen. Paulus schreibt ausdrücklich, daß Jesus »begraben worden« sei, und gleich darauf, er sei »am dritten Tag auferweckt worden«; es ist ausgesprochen unwahrscheinlich, daß er damit etwas anderes als eine körperliche Auferstehung meinte. Schon als Pharisäer müßte er in diesen Kategorien gedacht haben,[92] und als christlicher Theologe betont er (angesichts der Zweifel der Korinther im Hinblick auf die Auferstehung), daß Jesu Leib auferweckt und verwandelt worden sei (1 Kor 15,35–57; Phil 3,21).[93]

Daß Paulus sich selbst in die Reihe der Auferstehungszeugen einschloß, beweist nicht, daß er seine Erfahrung grundsätzlich mit der der früheren Zeugen gleichsetzte. Doch selbst wenn er das getan haben sollte, bedeutet das nicht unbedingt, daß er die früheren Erfahrungen als Visionen betrachtete. Die gegenteilige Schlußfolgerung dürfte wahrscheinlicher sein: Für Paulus war seine eigene Erfahrung nicht bloß eine Vision, sondern ein Ereignis, das »objektiver« und »leiblicher« war als die Visionen, die ihm später zuteil wurden und die er nicht unter die Auferstehungserscheinungen einordnete.[94]

---

empfangen, um in seinem Namen alle Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu führen« (V. 5). Diese Stelle ist eine interessante Parallele zu Mt 28,16–20, wo der auferstandene Christus von seiner Autorität spricht und die Apostel dann beauftragt: »Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe.« Auch in Lk 24,44–49 beauftragt der auferstandene Jesus die Apostel, »in seinem Namen ... allen Völkern ... [zu] verkünden ...«. Vielleicht kannte Paulus eine Fassung dieser synoptischen Auferstehungstraditionen. Den Hinweis auf die Parallelen zu Röm 1,3f. verdanke ich Idicheria Ninan.

[91] Zu dieser Auffassung siehe u. a. Graß, *Ostergeschehen und Osterberichte*; Perrin, *Resurrection*; Lüdemann, *Auferstehung Jesu*.

[92] Siehe die Ausführungen von Lapide in *Resurrection of Jesus*, 130.

[93] Man kann gute Argumente dafür vorbringen, die Geschichte vom leeren Grab als ursprüngliche Tradition (so – mit Vorsicht – Perkins, *Resurrection*, 94) anzusehen: Sie steht in allen Evangelien (deren sonstige Unterschiede darauf hindeuten, daß ihre Berichte voneinander unabhängig sind); da in vielen Kreisen Vorurteile gegen Frauen bestanden, ist es bemerkenswert, daß Frauen das Grab finden, nicht männliche Apostel. Mt 28,11–15 ist eine polemische Passage, der man aber entnehmen kann, daß die Juden nicht anzweifelten, daß Jesu Grab leer war.

[94] Siehe besonders Craig, »Bodily Resurrection«.

Doch warum erwähnt Paulus das leere Grab nicht? Die Antwort auf diese Frage könnte ganz einfach sein: Er wollte den eindeutigen Beweis (nämlich, daß Augenzeugen den auferstandenen Jesus gesehen hatten) vorbringen, nicht den mehrdeutigen (das leere Grab, das für sich genommen überhaupt nichts bewies und für das es auch andere Erklärungsmöglichkeiten gab). Sein Bericht von der Auferstehung ist ohnehin extrem kurz – er konnte nicht alles sagen, was er wußte.

Natürlich unterscheidet sich die paulinische Aufzählung der Auferstehungszeugen von den synoptischen Berichten. Die Unterschiede zwischen allen Berichten, einschließlich des paulinischen, könnten den Eindruck einer ausgesprochen verworrenen Überlieferung erwecken. Doch auch hier darf man das Schweigen von Paulus nicht überbewerten. Seine Zeugenreihe ist sehr kurz; sie umfaßt

- Petrus, dann die Zwölf;
- dann mehr als fünfhundert Menschen, die Jesus gleichzeitig sahen;
- Jakobus, dann die Apostel.

Schließlich nennt Paulus auch noch sich selbst.

Diese Aufzählung scheint besonders wichtige Zeugen zu enthalten: Zunächst Petrus und den Zwölferkreis, das heißt, die ursprünglich auserwählten Führer; dann Jakobus, den Führer der Jerusalemer Gemeinde zu der Zeit, als Paulus den 1. Korintherbrief schrieb, mit allen Aposteln (nicht nur mit den Zwölfen). Petrus und Jakobus dürften die beiden wichtigsten Männer gewesen sein, mit denen Paulus es in der Urkirche zu tun hatte (siehe Gal 2) –[95] sein Verhältnis zu diesen beiden und auch zu den Zwölfen und den Aposteln war umstritten und lag ihm sehr am Herzen.

Es dürfte daher kein Zufall sein, daß Paulus am Ende dieser Aufzählung sich selbst nennt; nachdem er von allen Aposteln gesprochen hat, setzt er seinen eigenen Namen hinzu und reiht sich damit unter die Apostel ein. Die Aufzählung könnte ihm also zu einem fast polemischen Zweck gedient haben: um klarzumachen, daß auch er ein vollgültiger Apostel war.[96] Im Kontext von 1 Kor 15, wo es um die Auferstehung geht, ist es aber doch am wahrscheinlichsten, daß Paulus die angeführten Namen – zusammen mit der großen Menge von über fünfhundert »Brüdern« – erwähnt, um zu betonen, daß es für die Auferstehung zahlreiche ernstzunehmende Zeugen gibt, und zwar sowohl anerkannte Christenführer als auch eine große Zahl von Menschen. Man braucht daher nicht anzunehmen, daß er seine Aufzählung als

---

[95] Vgl. Bruce, *Paul and Jesus*, 50.

[96] Es ist allerdings nicht ganz klar, warum Paulus diese Aufzählung ausgerechnet in den Kontext von 1 Kor 15 stellt, wo es nicht um seine apostolische Autorität geht, sondern um die Auferstehung. Möglicherweise war die Aufzählung der Auferstehungszeugen die Tradition, die Paulus zu einem früheren Zeitpunkt und in einem anderen Kontext weitergegeben hatte. Andererseits befaßt er sich in früheren Kapiteln des 1. Korintherbriefs durchaus mit der Frage seiner Apostelwürde (z.B. in Kap. 1–4 und 9, wo er bezeichnenderweise Petrus, die Brüder des Herrn und andere »Apostel« erwähnt und mit sich selbst und Barnabas vergleicht). Zur Struktur und legitimierenden Funktion von 15,5–8 siehe Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel*, II, 115–18. Lüdemanns Hypothese, daß V. 5 eine Formel ist, die die Führerschaft von Petrus und den Zwölfen legitimiert, und V. 7 eine spätere Formel, die im Gegensatz dazu Jakobus und eine größere Gruppe von Aposteln legitimiert, dürfte sich allerdings kaum halten lassen.

vollständig betrachtete[97] und daß er nur von diesen Auferstehungserscheinungen wußte.

Die Erhöhung Jesu

Für Paulus entwickelt sich die »Geschichte« Jesu von der Inkarnation zum Kreuz und dann vom Kreuz zur Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes.[98] In Phil 2,5–11 erzählt Paulus die Geschichte vom Anfang bis zum Ende, erwähnt aber die Auferstehung nicht als solche, sondern sagt nur, Jesus sei »über alle erhöht« worden. In Röm 8,34 schreibt er, Christus sei gestorben und auferweckt worden, und er »sitzt zur Rechten Gottes und tritt für uns ein«.

Weder aus diesen Stellen noch aus den Hinweisen auf die »Himmelfahrt« in Eph 1,20; 4,7–10; 1 Tim 3,16 läßt sich mit Sicherheit ablesen, wie Paulus die Auferstehung Jesu mit seiner Erhebung an die Rechte Gottes in Zusammenhang brachte. Es ist möglich, daß er sie einfach gleichsetzte, obwohl die beiden Konzeptionen sich deutlich unterscheiden. Er könnte aber auch etwas wie die Lukastradition gekannt haben, in der die Himmelfahrt von der Auferstehung abgehoben wird, aber bald nach ihr erfolgt (Lk 24,50f.; Apg 1,6–11). Paulus ging zweifellos wie Lukas davon aus, daß die Auferstehungserscheinungen sich über eine begrenzte Zeitspanne erstreckten und dann endeten; daher mußte er seine Behauptung, den auferstandenen Herrn selbst gesehen zu haben, rechtfertigen. Seiner Ansicht nach war das Erscheinen des Herrn vor ihm die »letzte« Auferstehungserscheinung, gleichzeitig aber eine zeitliche Ausnahme – vermutlich, weil sie sich lange nach dem Ende der ursprünglichen Erscheinungen ereignete (1 Kor 15,8).

Fazit

Auch in diesem Kapitel mußte ich mich auf eine überblicksartige Darstellung beschränken und einige sehr umstrittene Punkte auf ganz engem Raum abhandeln. Ich konnte aber eine Reihe von Beweisen zusammentragen, die in ihrer Gesamtheit darauf hindeuten, daß Paulus mit einem großen Teil der »Geschichte« der Evangelien, die wir kennen, vertraut gewesen sein könnte. Er kannte mit Sicherheit Auferstehungstraditionen, sehr wahrscheinlich eine Fassung der Passionserzählung und außerdem Traditionen von Jesus als Wundertäter. Wahrscheinlich wußte er auch von der Taufe Jesu, von seinem Lebens- und Amtsstil und (mit einem nicht ganz

---

[97] Es ist aufschlußreich, daß Lukas in seinem Evangelium (Kap. 24) einige ausgewählte Auferstehungserscheinungen erwähnt (auf dem Weg nach Emmaus, vor Petrus und vor den Aposteln), in Apg 1 aber darauf hinweist, daß es noch viele andere Erscheinungen gegeben habe.

[98] Nach Ansicht von Hays, *Faith of Jesus Christ*, 85–137, umfaßt die paulinische »Geschichte« Jesu in Gal 3,13f. und 4,4f. auch die Inkarnation und das Kreuz. In Röm 1,3f. und Phil 2,5–11, die enge Parallelen zu den Galaterstellen aufweisen, werde die Geschichte weitergeführt.

so hohen Wahrscheinlichkeitsgrad) von der Verklärung. Schließlich könnte er Kindheitsgeschichten gekannt haben, die denen ähnelten, die bei Matthäus und Lukas stehen, die Geschichte von der Versuchung Jesu und vielleicht die Geschichte von der Himmelfahrt.

Falls ich diese Beweise richtig verstanden habe, deutet ein Teil von ihnen wiederum darauf hin, daß die betreffenden Traditionen allgemein bekannt und Gegenstand von Kontroversen waren; bei den Auseinandersetzungen zwischen Paulus und seinen Gegnern ging es offenbar vor allem um die Bedeutung der Wunder und der Verklärung. Beide Seiten scheinen sich aber darüber einig gewesen zu sein, daß die Jesustraditionen normative Bedeutung hatten. So rechtfertigt Paulus sich selbst und seine Apostelwürde über die Jesustradition und verteidigt sich so gegen den Vorwurf, er sei jenen, die den Herrn bei der Verklärung oder Auferstehung sahen, nicht gleichwertig. Möglicherweise argumentiert Paulus nur deshalb auf diese Weise, um den Vorwürfen seiner Gegner direkt begegnen zu können; doch die Beweise deuten darauf hin, daß es auch seiner Ansicht nach durchaus legitim ist, sich auf das Amt und die Person Jesu zu berufen.

9
Die Jesus/Paulus-Frage

War Paulus wirklich ein Jünger Jesu? Oder war er der Begründer einer neuen Religion? In diesem Buch habe ich viele Punkte zusammengestellt und untersucht, die im Hinblick auf diese Frage wichtig sind, und unterschiedliche Ansichten und Hypothesen dazu besprochen. Nun möchte ich in aller Kürze versuchen, die einzelnen Argumentationsstränge zu einer Antwort auf die oben gestellte Frage zu verweben.

Zusammenfassung von Kapitel 2–8

Zunächst möchte ich die bisher präsentierten Informationen und die Schlußfolgerungen, die ich aus ihnen gezogen habe, zusammenfassen.

In *Kapitel 2* ging es um Jesu Lehre vom Gottesreich: Jesus verkündete den Tag der Erfüllung, das Kommen der Gottesherrschaft und die Vertreibung des satanischen Herrschers dieser Welt. Er heilte die Kranken, hieß Sünder und Außenseiter willkommen und sagte, die Herzen der Menschen müßten sich ändern. Er rief die Menschen dazu auf, zu glauben. Seiner Ansicht nach war das Reich Gottes bereits gekommen, würde aber erst in der Zukunft vollendet werden. Im Zentrum der paulinischen Botschaft hingegen stand Jesus selbst, vor allem sein Tod und seine Auferstehung. Paulus war jedoch wie Jesus überzeugt, daß die Zeit der Erfüllung – Gottes neuer Tag – gekommen war. Er sagte, die Gerechtigkeit und Versöhnung Gottes seien offenbart worden und könnten durch den Glauben und die Taufe empfangen werden. Die paulinische Lehre könnte sich nicht nur durch die starke Betonung des Todes und der Auferstehung Jesu von der jesuanischen unterschieden haben, sondern auch darin, daß Paulus dem verkündeten »Wort« mehr Bedeutung zumißt als Wundern. Er benutzt eine andere Terminologie als Jesus, er zieht »Gerechtigkeit« und »Versöhnung« der Sprache vom Gottesreich vor; doch bei beiden, Paulus wie Jesus, finden wir den gleichen Grundgedanken: daß Gottes neuer Tag des Heils bereits gekommen war.

Bei folgenden Punkten wurde Paulus wahrscheinlich durch Jesustraditionen beeinflußt: Die – bei ihm allerdings sehr seltenen – Worte vom »Reich Gottes« scheinen tatsächlich traditionell zu sein; er kann davon ausgehen, daß seine Leser sie »kennen«. Er benutzt allerdings lieber die Sprache der »Gerechtigkeit« (die ebenfalls in der Jesustradition verwurzelt sein könnte), vermutlich aufgrund seines sozialen Kontextes. Paulus kennt das Jesuswort vom bergeversetzenden Glauben. »Und wenn ich ... alle Geheimnisse wüßte« und seine Ausführungen zum Verschenken der »ganzen Habe« an die Armen in 1 Kor 13,1–3 sowie die für ihn typische Betonung von »Glaube, Hoffnung, Liebe« sind möglicherweise ebenfalls Anklänge an Jesusworte.

Seine Lehre vom rettenden »Wort« könnte er aus dem jesuanischen Gleichnis vom Sämann abgeleitet haben. Er und seine Gemeinden kannten wahrscheinlich auch die Lehre Jesu von der Reinheit und Unreinheit und andere Lehren darüber, daß Gott den Menschen ins Herz blicken könne.

In *Kapitel 3* bin ich der Frage nachgegangen, wer Jesus war, und zu dem Schluß gekommen, daß er selbst sich als den gesalbten Messias Israels betrachtete, auch wenn er den rätselhaften Ausdruck »Menschensohn« bevorzugte (wobei er vor allem an Dan 7 gedacht haben dürfte). Er war sich seiner besonderen Sohnschaftsbeziehung zu Gott bewußt. Für Paulus ist Jesus der präexistente Sohn Gottes (in diesem Punkt geht er also weiter als die Synoptiker), gleichzeitig aber auch ein Mensch, der neue Adam. Jesus sah sich jedoch auch selbst als den Christus und als den göttlichen »Herrn«. Damit ging er ebenfalls weiter als die Synoptiker, obwohl die Vorstellung von Jesus als dem »Herrn« auch in den Evangelien in mehreren Worten bezeugt wird.

Die Verwendung des Wortes »Abba« ist eines der eindeutigsten Beispiele dafür, daß Paulus Jesustraditionen kannte. Seine Konzeption vom neuen Adam könnte mit der jesuanischen Menschensohnsprache im Zusammenhang stehen. Es spricht außerdem einiges dafür, daß Paulus in 1 Kor 1–4 die christologisch wichtigen »Q«-Sprüche aus Mt 11,25–27/Lk 10,21f. anklingen läßt. Schließlich könnte er auch das jesuanische Gleichnis von den bösen Winzern gekannt haben.

In *Kapitel 4* habe ich dargelegt, daß Jesus es für seine Bestimmung hielt, zu sterben, und seinen Tod als wichtigen Faktor für das Hereinbrechen des Gottesreichs betrachtete. Die Erzählungen vom letzten Mahl deuten darauf hin, daß er seinen Tod als Leiden eines Gerechten für andere sah, das seinen Anhängern die Befreiung bringen würde. Nach der Auffassung von Paulus brachte Jesu Tod der sündigen Menschheit die Erlösung und war ein Sühnopfer; er war außerdem etwas, an dem die Glaubenden teilhatten.

Hier sind die Verbindungen zwischen Paulus und Jesus besonders deutlich, denn Paulus weiß vom letzten Mahl und hat diese Tradition an die Korinther weitergegeben. Er steht der Lukasfassung der Abendmahlserzählung am nächsten. Seine Vorstellung von der Taufe in den Tod Christi könnte ebenfalls auf die Lehre Jesu zurückgehen, nach der die Jünger ihr Kreuz auf sich nehmen, seinen Kelch trinken und an seiner Taufe teilhaben sollten.

Das Thema von *Kapitel 5* war die Mission Jesu. Er sandte die Zwölf aus (als Vertreter der zwölf Stämme Israels), beschränkte seine Mission aber auf Israel. Er erwartete, daß seine Anhänger eine Gemeinde (oder »Kirche«) sein würden, und übertrug Petrus eine besondere Führungsposition. Er sprach von der Zerstörung des Jerusalemer Tempels und von der Errichtung eines neuen Tempels, sehr wahrscheinlich in der Gemeinde seiner Anhänger. Die Heidenmission betrachtete er nicht als seine Aufgabe, doch er zeigte in seinem Verhalten eine revolutionäre Offenheit gegenüber Sündern und Außenseitern und erwartete die Sammlung der Heiden.

Paulus hingegen widmet sich ganz der Heidenmission; ihm ist klar, daß es sich dabei um eine neue Entwicklung handelt, die über die Judenmission von Jesus und

den Aposteln hinausgeht. Für Paulus ist der Tempel, in dem Gott wohnt, jetzt die Gemeinde, obwohl er die Gemeinde vor allem als »Leib Christi« bezeichnet; das könnte eine Folge seines eucharistischen Denkens sein. Seine Auffassung von der Gemeinschaft mit Christus ist mit seiner Vorstellung von der Ehe als »ein Fleisch«-Beziehung vergleichbar.

In diesem Kapitel bin ich auf besonders viele Berührungen zwischen Jesus und Paulus gestoßen. Paulus ist mit der Lehre, die in der jesuanischen Aussendungsrede zum Ausdruck kommt, gut vertraut – er kennt nicht nur das Wort vom Arbeiter, der seines Lohnes wert ist, sondern auch mehrere andere Worte, die zum Teil nur in der lukanischen Fassung der Rede begegnen (z. B. »eßt, was man euch vorsetzt«), zum Teil nur in der matthäischen (»Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben«). Paulus weiß von den Zwölfen und daß Jesus Petrus als den »Fels« bezeichnet hat, und wahrscheinlich kennt er das jesuanische Gleichnis von den beiden Hausbauern. Er kennt die Tempelweissagung Jesu und wohl auch dessen Weisungen zur Disziplin in der Gemeinde.

In *Kapitel 6* habe ich mich – ausgehend von der strengen Lehre Jesu zur Scheidung – mit der Ethik der beiden Männer beschäftigt. Jesus verlangte ethische Vollkommenheit, war aber im Hinblick auf die Ritualgebote des alttestamentlichen Gesetzes liberal eingestellt. Er betrachtete es als seine Aufgabe, das Gesetz zu »erfüllen«, die Schöpfungsordnung wiederherzustellen und den neuen Bund zu bringen. Die paulinische Gesetzeslehre ist vielschichtiger: Nach Ansicht von Paulus spielt das Gesetz im Plan Gottes eine negative Rolle, und Jesus hat eine neue Zeit der Freiheit im Geist gebracht. Paulus entwickelt ein viel umfassenderes Geistverständnis, als wir es in der Lehre Jesu (zumindest bei den Synoptikern) finden: Der Geist schenkt Gaben für den Dienst und die Erkenntnis Gottes und seines Gesetzes. Für Paulus hat die Liebe Priorität (was ja auch für Jesus gilt), sie ist die »Erfüllung des Gesetzes«. In sozialer Hinsicht ist er radikal (»nicht mehr ... Sklaven oder Freie«**), doch diese radikale Einstellung wird durch seinen Glauben an den »Schon-und-Noch-nicht«-Aspekt des Heils gemildert. Für ihn steht Jesus im Zentrum der christlichen Ethik.

Zwischen der paulinischen und der jesuanischen Ethik gibt es viele enge Verbindungen. Paulus kennt die Lehre Jesu zur Ehe und zur Scheidung und wahrscheinlich auch andere verwandte Traditionen, einschließlich des Eunuchenspruchs und der Maria-Marta-Erzählung. In der paulinischen Lehre, daß man Böses mit Gutem vergelten müsse, klingt die Jesustradition an, die wir bei Matthäus in der Bergpredigt finden. »Liebt einander« ist für Paulus das Gesetz Christi, doch er hat von Jesus auch gelernt, wie wichtig es ist, den Außenseiter zu lieben, und daß die Liebe die Erfüllung des Gesetzes ist. Mit Themen wie der Zahlung der Steuern, der Annahme anderer, dem Dienen, Demut als Weg zur Erhöhung und den Mahnungen, nicht zu richten, die Schwachen nicht zu Fall zu bringen und ihnen keinen Anstoß zu geben, greift er ebenfalls die Lehre Jesu auf. Er könnte das Salz- und das Lichtwort und das »Ja, ja ... Nein, nein«-Wort zum Schwören in Mt 5 (das seine Gegner offenbar gegen ihn verwendeten) sowie das für Jesus charakteristische »Amen, das sage ich euch ...« gekannt haben. Mit seiner Mahnung, die Taten des Leibes zu töten, könnte

er die Lehre Jesu zum Abhauen von Gliedern, die zu Fall bringen, aufgreifen, und der paulinische »Fleisch/Geist«-Gegensatz könnte mit der Gethsemanegeschichte in Zusammenhang stehen.

In *Kapitel 7* habe ich dargelegt, daß Jesus dem Gottesvolk das endgültige Heil verkündete, aber auch vom kommenden Gericht – über Jerusalem und über den einzelnen – sprach. Er sagte, er selbst werde weggehen und zurückkehren, und er deutete an, daß beides bald geschehen werde, die Zeit der endgültigen Rettung durch Gott aber unbekannt sei. Auch nach der Auffassung von Paulus ist das Heil nahe, doch er ist andererseits überzeugt, daß vor dem Ende noch bestimmte Dinge (einschließlich der Heidenmission und des Gerichts über die Juden) geschehen müssen. Er wartet auf »den Tag«, an dem der Herr zurückkehren wird, an dem das Gericht stattfinden und das Volk Gottes das Heil erlangen wird.

Paulus bezeichnet Teile seiner Lehre ausdrücklich als »Wort des Herrn« und als Tradition, die er an die Thessalonicher weitergegeben habe, und seine Lehre ist der jesuanischen bei verschiedenen Punkten eng parallel. Er greift das Gleichnis vom Dieb auf und wahrscheinlich auch andere Gleichnisse, darunter die vom Türhüter, von den klugen und törichten Jungfrauen und vom guten oder schlechten Knecht. Seine Beschreibung von der Rückkehr des Herrn weist bemerkenswerte Parallelen zur jesuanischen Eschatologie (vor allem in Lk 21,34–36) auf. 2 Thess 2 ist eine Parallele zur eschatologischen Rede Jesu, und in 1 Thess 2,15f. begegnen deutliche Verbindungen zu dessen eschatologischer Lehre.

In *Kapitel 8* habe ich mich mit der narrativen Evangelientradition befaßt. Ich habe Beweise (von unterschiedlicher Überzeugungskraft) dafür vorgelegt, daß Paulus Traditionen von der Kindheit Jesu, von seiner Taufe, seinen Wundern und der Verklärung gekannt haben könnte. Wahrscheinlich wußte er auch über Jesu Lebensstil Bescheid, einschließlich seiner Armut und der Tatsache, daß er nicht verheiratet war. Er verfügte über viele Informationen zu Jesu Tod und Auferstehung und könnte sogar die Geschichte von seiner Himmelfahrt gekannt haben.

Die jesuanische und die paulinische Theologie

Wohin bringt uns das alles im Hinblick auf die Jesus/Paulus-Frage? Ich werde nun zunächst die Ergebnisse meines Vergleichs der Theologie von Jesus und Paulus zusammenfassen und mich dann der Frage zuwenden, inwieweit Paulus Jesustraditionen kannte und benutzte.

Übereinstimmungen

Aus dem – naturgemäß bei weitem nicht erschöpfenden – Vergleich zwischen Jesu Verkündigung und der paulinischen Theologie, den ich hier vorgenommen habe,

ergibt sich als erstes, daß die Lehren der beiden Männer viele Übereinstimmungen aufweisen.[1]

Den Kern der Verkündigung Jesu und der paulinischen Theologie bildet die Überzeugung, daß Gott eingegriffen hat und noch immer eingreift, um sein Volk und die Welt zu retten. Dieses Eingreifen Gottes ist die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen; es ist vor allem mit dem Kommen von Jesus selbst und seinem Opfertod verbunden. Nicht nur die Frommen und die Gerechten werden das Heil erlangen, sondern auch die Sünder und Außenseiter. Sie werden zum wiederhergestellten Israel gehören – zur Gemeinde derjenigen, die das Wort annehmen und an Jesus glauben. Diese Gemeinde ist Gottes neuer Tempel; sie soll in vollkommener Liebe leben und so das alttestamentliche Gesetz nicht nur erfüllen, sondern über es hinausgehen, sie soll die Rückkehr des Herrn erwarten, der richten und sein Heilswerk vollenden wird.

Ein Teil der Übereinstimmungen zwischen Jesus und Paulus ist zweifellos auf ihr gemeinsames jüdisches Erbe zurückzuführen; es gibt ja auch Parallelen zwischen ihrer Lehre und beispielsweise der Lehre der Sekte vom Toten Meer. Doch viele dieser Übereinstimmungen (z.B. die Offenheit gegenüber Sündern, das Gebot, auch die Feinde zu lieben, und die Verkündigung, daß der Tag der messianischen Rettung bereits gekommen sei) sind eindeutig christlich und sicher nicht dem Zufall zuzuschreiben.

Unterschiede

Natürlich gibt es neben den zahlreichen Übereinstimmungen auch Unterschiede, zum Beispiel bei der Terminologie; der auffälligste dürfte sein, daß Paulus statt der jesuanischen Sprache vom »Reich Gottes« die Sprache von der »Gerechtigkeit« benutzt. Dabei handelt es sich aber nicht um einen inhaltlichen Unterschied, sondern um einen rein sprachlichen.

[1] Ich möchte hier noch einmal betonen, daß ich mir der Grenzen einer solchen Untersuchung durchaus bewußt bin. Ich habe ja schon in Kapitel 1 darauf hingewiesen, daß der Versuch, die paulinische Lehre mit der jesuanischen zu vergleichen, ein ausgesprochen kompliziertes Vorhaben ist – sowohl wegen der Art und des Umfangs der relevanten neutestamentlichen Texte als auch wegen all der Fragen, die die Wissenschaftler im Hinblick auf diese Texte aufgeworfen haben. So gibt es offene Fragen zu den Evangelien als historischen Quellen und zu Paulus. (Man darf ja nicht vergessen, daß die paulinischen Briefe jeweils aus einem konkreten Anlaß geschrieben wurden und nur Ausschnitte aus der paulinischen Lehre darstellen, so daß wir aus ihnen kein vollständiges Bild der paulinischen Theologie gewinnen können. Paulus betont in seinen Briefen, je nach der Situation in der betreffenden Gemeinde, unterschiedliche Aspekte seiner Theologie. Ohne die Probleme in Korinth wüßten wir praktisch nichts von seiner Sakramentstheologie, ohne die Thessalonicher hätten wir leicht ein schiefes Bild von seinen Zukunftserwartungen bekommen können.) Natürlich habe ich mich in diesem Buch weder mit allen umstrittenen Punkten befassen noch all die verschiedenen Ansichten und Hypothesen der Forscher vorstellen können. Ich konnte lediglich in groben Zügen zeigen, wie die jesuanische und die paulinische Theologie ausgesehen haben könnten, und dabei nur einen Teil der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Texten berücksichtigen.

Viel wichtiger sind die inhaltlichen Unterschiede. So ist die gesamte paulinische Theologie stark christologisch ausgerichtet; für Paulus sind Jesu Tod und Auferstehung die entscheidenden Heilsereignisse, und Jesus ist der kosmische, präexistente Herr. Paulus bezieht die Heiden stärker ein als Jesus. Der Geist spielt bei ihm eine größere Rolle als in der Verkündigung Jesu (zumindest in den synoptischen Evangelien), das Gesetz hingegen behandelt er recht negativ. Seine Lehre von der Gemeinde (z.B. als Leib Christi) ist weiter entwickelt, und seine Theologie beruht vielleicht eher auf dem »Wort«, dem »Kreuz« und der »Gemeinde«, während Jesus stärker den leiblichen Aspekt (d.h., die Heilungen), die materielle Seite (d.h., Geld) und die sozialen Beziehungen ganz allgemein betont.

Diese Unterschiede sind zwar nicht von der Hand zu weisen, doch hinter ihnen steht keine grundlegend andere Auffassung. Die paulinischen Schwerpunktsetzungen haben jeweils eine mögliche oder sogar wahrscheinliche Wurzel in der Verkündigung Jesu, sie stellen eine Weiterentwicklung im Rahmen der beiden Männern gemeinsamen Auffassung von Gottes Heilswerk als Erfüllung der alttestamentlichen Hoffnung dar. Man kann in keinem dieser Fälle sagen, daß Paulus der Theologie Jesu widerspräche.

Die Unterschiede zwischen der jesuanischen und der paulinischen Lehre lassen sich fast alle auf die unterschiedliche Situation der beiden Männer zurückführen. Zunächst einmal schreibt Paulus nach Jesu Tod und Auferstehung, die für ihn Ereignisse von überragender Bedeutung und Ausgangspunkt für einen großen Teil seines theologischen Denkens sind. Es gibt überzeugende Beweise dafür, daß auch Jesus seinen Tod als entscheidendes Ereignis im Heilsplan Gottes sah, doch sein Tod und seine Auferstehung lagen während seines irdischen Lebens ja noch in der Zukunft, so daß seine Sichtweise sich von der paulinischen unterscheidet.[2] Jesus und die Jünger erfuhren das Kommen des Gottesreichs in Form der Austreibung von Dämonen und der Heilung der Kranken; das Kreuz lag schemenhaft in der Zukunft. Für Paulus hingegen war die Kreuzigung eine unumstößliche Tatsache; das Kreuz und die Auferstehung waren eschatologische Ereignisse von größter Bedeutung, die alle anderen Aspekte des kommenden Gottesreichs in den Schatten stellten.[3]

Zweitens schreibt Paulus nach Pfingsten und dem Beginn der Heidenmission. Während das eschatologische Kommen des Geistes über alles Fleisch und die Sammlung der Heiden zu Jesu Zukunftsvision gehört haben dürften, liegt Pfingsten für Paulus in der Vergangenheit, und die Heidenmission findet bereits statt. Jesus und Paulus arbeiten beide mit einer Schon-und-Noch-nicht-Theologie und aus der Auffassung heraus, daß das Gottesreich im Kommen begriffen ist; für Paulus ist die

---

[2] Laut Jüngel, *Paulus und Jesus*, 268–73, wurde die Gegenwart für Jesus durch die Zukunft geprägt, während sie für Paulus von der Vergangenheit beherrscht wurde, die wiederum in die Zukunft gewiesen habe. Kim, *Jesus, Sayings of*, 483, schreibt, daß die Verheißung der jesuanischen Gottesreichverkündigung im Kreuz und in der Auferstehung Wirklichkeit geworden sei und daher Kontinuität und notwendige Veränderung zugleich bedeutet habe.

[3] Für Paulus, der ja auf die Kreuzigung zurückblickt, ist die größte Heilungstat Jesu das Kreuz, während die Bedeutung der Wunder in den Hintergrund tritt.

Zeit auf der Schon-und-Noch-nicht-Achse jedoch weiter vorgerückt. Er wirkt und schreibt in einem neuen Kontext und aus dieser neuen Situation heraus: Die Erfahrung des Geistes in den Gemeinden und die Heidenmission, die Jesus lediglich erwarten konnte, sind Ereignisse, die die Gegenwart des Paulus beherrschen, und das kommt in seiner Theologie zum Ausdruck.

Paulus kann aber nicht nur auf solche positiven Ereignisse zurückblicken, sondern Jesus ist drittens natürlich nicht mehr gegenwärtig, als er sein Apostelamt ausübt; die Beziehung, die die Anhänger Jesu während seines Wirkens zu ihm haben konnten, ist also nicht mehr möglich. Daher wird es für Paulus ganz besonders wichtig, Christus zu verkündigen; nur durch diese Verkündigung können die Menschen zum Glauben an den Herrn kommen, nur dadurch können sie ihn hören. Auch die Sakramente werden nun als Bestandteil der Beziehung zum Herrn bedeutsam. Das Aufsichnehmen des Kreuzes und die Nachfolge werden jetzt durch die Taufe zum Ausdruck gebracht, und das Abendmahl ist eine Teilhabe an Christus. Die charakteristische »partizipationistische« Theologie des Paulus (z.B. die Vorstellung von der Gemeinde als Leib Christi) könnte zum Teil aus dem sakramentalen Gemeindeleben entstanden sein. Dann wäre sie im Wirken Jesu verwurzelt, hätte sich aber in der neuen Gemeindesituation weiterentwickelt.

Viertens muß Paulus sich mit Problemen und Fragen des Lebens in der Gemeinde (dem Umgang zwischen Juden und Heiden, der charismatischen Erfahrung der Gemeinde, Spaltungen in den Gemeinden, der Homosexualität der heidnischen Welt usw.) beschäftigen, die sich für Jesus in dieser Form nicht stellten. Seine Theologie muß sich mit diesen Fragen befassen und dabei über das hinausgehen, was Jesus gelehrt hat (auch wenn Jesu Lehre ihr Ausgangspunkt ist). Die Situation von Paulus hat sich zweifellos auch in seiner Sprache niedergeschlagen. So konnte Jesus, der im ländlichen, jüdischen Galiläa wirkte, vom »Reich Gottes« sprechen – Paulus, der in einer städtischen, heidnischen Umgebung arbeitet, beschreibt das Eingreifen Gottes durch Jesus lieber auf andere Art. Er sieht sich oft mit erbitterten Kontroversen konfrontiert oder gar in sie verwickelt, und das beeinflußt natürlich nicht nur den Inhalt seiner Briefe, sondern auch seine Sprache.

Der fünfte und letzte kontextuelle Unterschied steht mit dem Bekehrungserlebnis von Paulus in Zusammenhang, das ihm ganz offensichtlich sehr wichtig war,[4] seine Einstellung zum Judentum und zum Gesetz prägte und dazu führte, daß im Mittelpunkt seiner Theologie die Christologie steht. Paulus schreibt nach der Auferstehung und nach seiner eigenen Begegnung mit dem auferstandenen Christus; es ist daher nur folgerichtig, daß sein Christus unangefochtener und majestätischer Herr des Kosmos ist. Jesus hingegen spricht zwar mit Autorität von sich selbst und seiner Mission, scheint aber ganz bewußt den Weg des demütigen Dienens gewählt zu haben, nicht den der Selbstverherrlichung. Es kann nicht überraschen, daß er andere Schwerpunkte setzt als der dankbare Bekehrte. Ich habe in diesem Buch gezeigt, daß zwischen Jesu Selbstverständnis und dem paulinischen Jesusbild Kontinuität besteht,

---

[4] Siehe seine eigenen Worte in Gal 1,12; außerdem Kim, *Origin of Paul's Gospel*.

doch Paulus schreibt von seinem nachösterlichen Standpunkt aus und als Bekehrter, und das schlägt sich in seiner Theologie nieder.

Jesustraditionen, die Paulus kannte

Wie läßt es sich erklären, daß die paulinische Theologie bei den entscheidenden Punkten in Kontinuität zur jesuanischen steht? Die Antwort kann nur sein, daß Paulus direkt oder indirekt durch die Lehre Jesu beeinflußt wurde. Somit stellt sich die Frage, welche Beweise es dafür gibt, daß er die Worte und Geschichten Jesu kannte.

In Kapitel 1 habe ich dargelegt, daß diese Frage eine ganze Reihe methodologischer Probleme mit sich bringt. Vor allem darf man nicht so naiv sein, jede Vorstellung und jede Wendung in den paulinischen Briefen, zu denen es in den Evangelien Parallelen gibt, als Beweis für eine direkte Beziehung zu betrachten; außerdem darf man nicht einfach davon ausgehen, daß diese Beziehung immer die Form einer paulinischen Abhängigkeit von Jesus haben müßte – es wäre ja beispielsweise auch denkbar, daß die Verfasser der Evangelien von Paulus beeinflußt wurden. Auch wenn ich die betreffenden Texte in diesem Buch nicht erschöpfend besprechen konnte, habe ich stets versucht, keine voreiligen Schlüsse zu ziehen und zwischen Stellen, an denen eine bestimmte Beziehung wahrscheinlich ist, und solchen, an denen sie nur möglich scheint, zu unterscheiden.

Wie sieht nun mein Fazit aus? Es gibt zahlreiche Beweise dafür, daß Paulus Jesustraditionen kannte. Manche dieser Beweise sind verhältnismäßig schwach – eine parallele Vorstellung oder Wendung, aber kein wirklich überzeugendes Argument dafür, daß Paulus tatsächlich auf die parallele Jesustradition zurückgreift (zumindest, wenn man die betreffende Stelle für sich betrachtet und sie nicht in den Kontext einer umfassenderen, kumulativen Beweisführung stellt). Ich habe jedoch auch eine ganze Reihe viel überzeugenderer Beweise gefunden – Stellen, an denen Paulus darauf hinweist, daß er sich auf eine Tradition stützt, oder bei denen Wortlaut oder Inhalt so ähnlich sind, daß eine Verbindung wahrscheinlich ist.

Es dürfte nützlich sein, die entsprechenden Stellen nach ihrer Überzeugungskraft zu kategorisieren, wobei ich mit den kaum umstrittenen Fällen beginnen möchte.[5]

---

[5] In diesem Überblickskapitel werde ich nicht alle Bibelstellen anführen. Für Verweise und Besprechungen der unterschiedlichen Positionen siehe die früheren Kapitel.

Sehr wahrscheinliche Verbindungen (und verwandtes Material) [6]

(1) Aus 1 Kor 11 geht klar hervor, daß Paulus die Geschichte vom letzten Mahl kannte: Er sagt, es handele sich um eine Tradition, die er selbst empfangen habe, und seine Beschreibung des Mahls weist große Ähnlichkeit mit den synoptischen Berichten auf. In mancher Hinsicht steht er dabei Lukas am nächsten. Die Worte, mit denen er seine Beschreibung des Mahls einleitet, deuten darauf hin, daß dessen historischer Kontext ihm zumindest teilweise bekannt war (»in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde«). Inwieweit er die Passionserzählung kannte, läßt sich nicht genau feststellen, doch es gibt Beweise dafür, daß er recht gut mit ihr vertraut war. [7]

(2) 1 Kor 15,3–5 beweist, daß Paulus auch die Auferstehungsgeschichten kannte: Er spricht wiederum von einer Tradition, die er empfangen und weitergegeben habe, und es gibt auch hier interessante Berührungspunkte mit der synoptischen Tradition, vor allem mit Lukas. Daß Paulus weder das leere Grab noch den Besuch der Frauen am Grab erwähnt, darf man nicht so auslegen, daß er nichts davon gewußt hätte. [8]

(3) In 1 Kor 7 stützt Paulus sich auf Jesu Lehre zur Scheidung. Diese Auffassung wird von fast allen Wissenschaftlern geteilt, und Paulus gibt das auch selbst zu erkennen. Die engen sprachlichen Verbindungen zwischen 1 Kor 7,10f. und den Traditionen in Mt 19/Mk 10 sind allerdings nicht immer ausreichend berücksichtigt worden. Paulus kannte nicht nur ein oder zwei Jesusworte, sondern wahrscheinlich das ganze bei Matthäus und Markus beschriebene Gespräch, einschließlich des wichtigen Wortes vom »einen Fleisch«, und wohl auch den Eunuchenspruch (Mt 19,12). [9]

(4) Paulus bezieht sich ausdrücklich auf die Lehre des Herrn, daß Prediger für ihre Arbeit bezahlt werden müßten; dabei denkt er wahrscheinlich nicht nur an das Wort vom Arbeiter, der »seines Lohnes wert«* ist (so 1 Kor 9,14/Mt 10,10/Lk 10,7) – worauf oft hingewiesen worden ist –, sondern auch an einen großen Teil der übrigen Aussendungsrede. Er wußte, daß die Zwölf und die Apostel mit Vollmacht ausgesandt worden waren, auch mit der Vollmacht, zu heilen. Er wußte wahrscheinlich, daß Jesus ihre Mission auf Israel beschränkt hatte (so Mt 10,5; Jesus schränkte sein eigenes Wirken auf die gleiche Art ein). Er dürfte Sprüche wie »eßt, was man euch vorsetzt« (Lk 10,8) und »Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben« (Mt 10,8) gekannt haben. Wahrscheinlich wußte er auch von den Heilungen Jesu und von seinem Wort, daß der »Glaube« Berge versetzen könne. [10]

(5) Paulus redet von einem »Wort des Herrn« zur Parusie (1 Thess 4,15); auch wenn manche das als Hinweis auf eine christliche Prophezeiung betrachten, spricht

---

[6] Ich werde hier die paulinischen Stellen betrachten, die mit einem hohen Wahrscheinlichkeitsgrad Anklänge an die Jesustradition oder Anspielungen auf sie sind, aber auch auf verwandtes Material hinweisen, bei dem die Verbindungen nicht so gesichert sind. Die Grenzen zwischen den Kategorien »sehr wahrscheinlich«, »wahrscheinlich« und »plausibel« sind ohnehin oft fließend.

[7] Zum letzten Mahl und zu Jesu Tod s.o., Kap. 4 und 8.

[8] Zur Auferstehung s.o., Kap. 8.

[9] S.o., Kap. 6.

[10] S.o., Kap. 5.

viel dafür, daß er sich bei seiner eschatologischen Lehre stark auf Jesusworte stützt. Er kannte das Gleichnis vom Dieb und wahrscheinlich auch die Gleichnisse vom Türhüter, vom guten oder schlechten Knecht und von den klugen und törichten Jungfrauen (daß die drei Synoptiker diese Gleichnisse offenbar unabhängig voneinander kannten, deutet darauf hin, daß sie älteste Jesustradition sind). Falls Paulus auch den 2. Thessalonicherbrief verfaßt hat, kannte er die eschatologische Rede (Mt 24/Mk 13/Lk 21), einschließlich der Warnung, daß der Rückkehr des Menschensohns der Greuel der Verwüstung vorangehen würde. Paulus kannte einige der lukanischen Sondertraditionen – zum Beispiel die Mahnung, wachsam und auf die plötzliche Rückkehr des Herrn vorbereitet zu sein (21,34–36), und vielleicht auch das Wort vom Zorn, der über die Juden kommen würde (21,23). Er kannte auch andere Jesusworte vom Gericht über Jerusalem und die Juden, einschließlich der Tempelweissagung, die er mehrmals anklingen läßt.[11]

(6) Bei seiner Ethik scheint Paulus sich ebenfalls stark auf Jesus zu stützen. Auf seine Lehre zur Ehe habe ich schon hingewiesen. Seine Lehre vom Wiedervergeltungsverzicht erinnert stark an das, was Jesus in der Bergpredigt über die Feindesliebe und das Hinhalten der anderen Wange sagt. Wenn Paulus die Liebe als Erfüllung des Gesetzes hervorhebt, läßt er darin die Lehre Jesu anklingen, und »das Gesetz Christi« in Gal 6,2 ist wahrscheinlich ein Traditionsverweis, den man mit dem johanneischen neuen Gebot »Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben« in Verbindung bringen muß (auch bei den Synoptikern finden sich wichtige Spuren dieses »neuen Gebots«, zum Beispiel in dem markinischen Wort, daß die Jünger »Frieden untereinander« halten sollen, 9,50).[12]

(7) »Ich weiß und bin in dem Herrn Jesus fest überzeugt, daß an sich nichts unrein ist«** (Röm 14,14) ist trotz der Zweifel mancher Wissenschaftler sehr wahrscheinlich eine Anspielung auf die Traditionen in Mt 15/Mk 7. Paulus greift diese Traditionen auch noch an anderen Stellen auf, und Markus bezeugt die gleiche Deutung des Wortes, die wir bei ihm finden.[13]

(8) Wenn Paulus vom *Abba*-Ruf der Christen spricht, ist das eine Anspielung darauf, daß Jesus dieses Wort benutzt hat; das sagt Paulus ja beinahe, wenn er schreibt, der in unser Herz gesandte Geist Jesu rufe »Abba«.[14]

Andere wahrscheinliche Verbindungen

Es gibt eine beachtliche Zahl anderer Stellen, an denen Paulus wahrscheinlich durch die Lehre Jesu beeinflußt wurde, auch wenn die Beweise dafür nicht so überzeugend sind wie in den bisher aufgeführten Fällen.

(1) Paulus wußte wahrscheinlich, daß Jesus von Johannes dem Täufer getauft

---

11 S.o., Kap. 5 und 7.
12 S.o., Kap. 6.
13 S.o., Kap. 2.
14 S.o., Kap. 3 und 6.

worden war (möglicherweise kannte er auch einige Täuferworte), und betrachtete die christliche Taufe (in die Sohnschaft durch den Geist) als Nachfolge Jesu. Er kannte wohl auch die Jesusworte vom Aufsichnehmen des Kreuzes (und vom Retten und Verlieren des Lebens) und vielleicht von der Teilhabe an seinem Kelch und seiner Taufe, die sich ja offenbar in seiner Lehre vom Tod mit Christus in der Taufe widerspiegeln.[15]

(2) Er wußte wahrscheinlich von dem Auftrag an Petrus, den »Fels«, und von der Verklärung Jesu. Diese Traditionen scheinen von den Paulusgegnern benutzt worden zu sein, um die Apostel zu erhöhen und Paulus herabzusetzen, und Paulus antwortete darauf mit der Beschreibung seiner eigenen Geisterfahrung. Er kannte wahrscheinlich die Geschichte von Jakobus und Johannes, die Ehrenplätze im Gottesreich für sich beanspruchten, und die Antwort Jesu, in der er von der Führung durch das Dienen und vom Menschensohn als Diener und Lösegeld spricht. Diese Geschichte könnte hinter der paulinischen Sühnetheologie, seiner Lehre von seinem eigenen Dienst und seinem Hinweis auf die »angesehenen« Führer in Jerusalem stehen.[16]

(3) Paulus kannte die Lehre Jesu vom Gottesreich. Er kannte wahrscheinlich das Gleichnis vom Sämann (das in der Gemeindetradition offenbar besondere Bedeutung hatte) und viele Worte zur christlichen Lebensweise – die Mahnungen, nicht zu »richten«, »die Kleinen« nicht »zu Fall zu bringen« und sich Glieder, die zu Fall bringen, abzuhauen, den Aufruf, Frieden zu halten, und die Ratschläge zur Zahlung der Steuern an Cäsar und (an den reichen Mann) seine Habe den Armen zu geben. Seine Gegner benutzten Jesu »Ja, ja ... Nein, nein«-Wort als Knüppel, mit dem sie auf Paulus einprügelten; der Apostel antwortete mit einem möglichen Verweis auf Jesus als das »Amen«, wobei er die charakteristische jesuanische Einleitung feierlicher Worte aufgriff.[17]

(4) Wahrscheinlich kannte Paulus den Spruch Jesu zur Offenbarung der Geheimnisse des Gottesreichs gegenüber den Jüngern und den »Q«-Spruch über Jesus als Offenbarer und Sohn.[18]

(5) Paulus kannte die negativen Worte Jesu zur Frömmigkeit mancher jüdischer Führer, einschließlich des Weherufs über jene, die Propheten verfolgen und das Maß des Unrechts ihrer Väter vollmachen.[19]

(6) Schließlich wußte Paulus von Jesu Offenheit gegenüber den Sündern, den Frauen und marginalisierten Gruppen wie den Samaritanern; er selbst zeigte die gleiche Einstellung. Die Korinther und zweifellos auch Paulus kannten die Geschichte von Maria und Marta. Die Lehre Jesu, daß das Gottesreich Vorrang vor der Familie habe und daß es nach der Auferstehung keine Ehe geben würde, könnte ebenfalls

---

[15] S.o., Kap. 4 und 8.
[16] S.o., Kap. 5, 6 und 8.
[17] S.o., Kap. 2 und 6.
[18] S.o., Kap. 3.
[19] S.o., Kap. 7.

bekannt und von Bedeutung gewesen sein. Paulus könnte durchaus gewußt haben, daß Jesus arm, heimatlos und unverheiratet war.[20]

Plausible Verbindungen[21]

Es gibt viele andere paulinische Stellen mit interessanten inhaltlichen oder sprachlichen Parallelen zu den Synoptikern, die von Bedeutung – sogar von großer Bedeutung – sein könnten, bei denen die Beweise aber (jeweils für sich genommen) nicht ausreichen, um von einer wahrscheinlichen Verbindung zu sprechen.

Paulus könnte Traditionen von der Geburt Jesu (einschließlich der jungfräulichen Empfängnis) gekannt haben, außerdem vielleicht die Geschichte von der Versuchung Jesu (er glaubte jedenfalls, daß Jesus sündlos war) und mehrere der Worte in der Bergpredigt, darunter die Seligpreisungen der Armen und der Verfolgten, Salz- und Lichtwort und das Gleichnis von den beiden Hausbauern. Er könnte die jesuanische »Menschensohn«-Sprache, die er in seiner eigenen Lehre vom neuen Adam aufgegriffen zu haben scheint, und das Gespräch mit den Juden über die Frage, ob der Messias der Sohn oder der Herr Davids sei, gekannt haben, außerdem Jesu Lehre zur »Gerechtigkeit« des Gottesreichs, zur Disziplin in der Gemeinde und zum Leiden, die Worte über jene, die sich des Menschensohns und seiner Worte schämen, und von »den Tagen Lots«**, die Gleichnisse vom verlorenen Sohn und von den bösen Winzern und die Gethsemanegeschichte, einschließlich der Aussage Jesu, daß der Geist willig sei, das Fleisch aber schwach, und vielleicht sogar einen Bericht über die Himmelfahrt.

Evangelientraditionen, die Paulus kannte

Die kumulative Argumentation

Die von mir zusammengetragenen Beweise beeindrucken schon durch ihre große Zahl. Falls Paulus tatsächlich alle Evangelientraditionen kannte, auf die ich hingewiesen habe, kannte er den größten Teil der Geschichte Jesu so, wie die Evangelien sie darstellen (zumindest vom Inhalt, wenn auch nicht von der Reihenfolge her) – von Jesu Kindheit über seine Taufe und seine Wirksamkeit bis zu seinem Tod, der Auferstehung und der Himmelfahrt.

Natürlich haben die angeführten Beweise nicht alle den gleichen Wahrscheinlichkeitsgrad. Wenn man sie aber zusammennimmt, untermauern sie die Hypothese, daß bestimmte Parallelen zwischen Paulus und Jesus als paulinische Anklänge an

---

20 S. o., Kap. 6 und 8.

21 Ich benutze das Wort »plausibel« hier mit einer etwas stärkeren Bedeutung als »möglich« für Stellen, die aufgrund von Beweisen mit einiger Sicherheit als Anklänge an die Jesustradition gedeutet werden können. »Möglicherweise« könnte Paulus ja noch viele andere Worte und Geschichten Jesu gekannt haben, ohne daß uns Beweise dafür vorliegen.

Jesustraditionen anzusehen sind. Was für sich allein genommen lediglich plausibel oder wahrscheinlich wirkt, kann wahrscheinlich beziehungsweise sehr wahrscheinlich werden, wenn man es im Licht der Gesamtargumentation betrachtet.[22]

Die Stichhaltigkeit der kumulativen Argumentation läßt sich am besten durch ein Beispiel verdeutlichen: Nehmen wir an, daß wir herausfinden wollten, ob ein bestimmter moderner Autor Shakespeares Werke kennt und durch sie beeinflußt wurde. Es dürfte uns nicht beeindrucken, wenn wir in den Gedichten des modernen Autors nur einige mögliche Anklänge an diese Werke finden würden – wir würden sie wohl als zufällig und bedeutungslos ansehen. Wenn wir aber auf viele mögliche und einige sehr wahrscheinliche (wegen der großen sprachlichen Ähnlichkeit oder sogar, weil der Autor zu erkennen gibt, daß er zitiert) Anklänge stoßen würden, sähe das Bild anders aus. Und wenn wir in einem Gedicht unseres modernen Autors auf engem Raum gleich mehrere mögliche Anklänge, vielleicht auch noch an verschiedene Shakespearestücke, fänden oder feststellten, daß ein bestimmter möglicher Anklang in mehreren Gedichten unseres Autors vorkommt, würden wir die möglichen Anklänge auf der Wahrscheinlichkeitsskala höher einstufen und insgesamt zu dem Schluß kommen, daß unserem Autor die Werke Shakespeares bekannt sind.[23]

Im Hinblick auf die Frage, ob und inwieweit Paulus Jesustraditionen kannte und benutzte, sieht die Situation folgendermaßen aus:

(1) Erstens ist die große Zahl entsprechender Stellen zu berücksichtigen. Wenn es nur wenige mögliche Anklänge an Jesustraditionen bei Paulus gäbe, könnte man sie dem Zufall zuschreiben (oder müßte das vielleicht sogar). Tatsächlich habe ich aber sehr viele solcher Anklänge gefunden, die sich zu einer kumulativen Argumentation verdichten lassen.

(2) Obwohl man manche dieser Stellen nur mit Vorsicht als Beweis dafür betrachten darf, daß Paulus Jesustraditionen kannte, gibt es doch eine recht beträchtliche Zahl viel schwerer wiegender Beweise – Fälle, in denen durch einen Traditionsverweis, einen hohen Grad an Übereinstimmung oder sogar beides deutlich wird, daß

---

22 Das könnte sich nach einem wissenschaftlichen Taschenspielertrick anhören – als ob etwas, das zunächst als »möglich« angesehen wurde, später ohne jede Berechtigung als »wahrscheinlich« hingestellt würde! Tatsächlich stufe ich aber keineswegs bestimmte Traditionen nach Belieben höher auf der Wahrscheinlichkeitsskala ein, sondern ich stütze mich auf eine durchaus seriöse kumulative Argumentation.

23 Der Auffassung, daß die Verbindung in umgekehrter Richtung verlaufen sein könnte, daß also die Evangelisten durch Paulus beeinflußt wurden, kann man durchaus nicht immer jede Plausibilität absprechen (ich habe zum Beispiel auf den möglichen paulinischen Einfluß in Mk 4,11; Lk 8,12; 18,13f.; 22,17–20 hingewiesen); angesichts der überzeugenden Beweise für die Verwendung von Jesustraditionen durch Paulus ist es aber viel wahrscheinlicher, daß die Abhängigkeit in den meisten Fällen von der Jesustradition zu Paulus verlief, nicht umgekehrt. Fjärstedt, *Synoptic Tradition*, 77, sagt im Hinblick auf die Aussendungsrede: »Es ist einfacher, anzunehmen, daß die freiere und ausführlichere paulinische Exposition des Themas auf einem fixierten Traditionsstück aufbaut, als daß Lukas einer längeren Passage bestimmte Schlüsselwörter entnommen und aus ihnen eine so konzentrierte und gut aufgebaute Geschichte geschaffen haben sollte.« Das trifft nicht nur auf die Aussendungsrede zu, sondern auch auf viele andere Passagen. Man kann sich fast immer leichter vorstellen, daß Paulus auf die Evangelientradition anspielt, als daß die Evangelisten ihre Gleichnisse und anderen Geschichten aus Material aufbauten, das sie aus den paulinischen Briefen zusammengetragen hatten.

Paulus sich auf eine Jesustradition stützt.[24] Im Licht dieser überzeugenderen Beweise gewinnen auch die zweifelhafteren an Bedeutung.

(3) In den paulinischen Briefen habe ich recht häufig Ballungen möglicher Anklänge an die Jesustradition gefunden. 1 Kor 13,2f. beispielsweise enthält gleich drei ganz unterschiedliche Anklänge (»Und wenn ich ... alle Geheimnisse wüßte«, »wenn ich alle Glaubenskraft hätte, um Berge zu verrücken«**, »Und wenn ich meine ganze Habe verschenkte«); daß diese möglichen Anklänge dort so zusammen vorkommen, kann man als Bestätigung dafür werten, daß Paulus in diesem Kontext durch die Jesustradition beeinflußt wurde. In einer kurzen Stelle in 1 Thess 4 stehen mögliche Anklänge an mehrere eschatologische Gleichnisse Jesu (vom Dieb, vom Türhüter, von den klugen und törichten Jungfrauen), woraus man wiederum mit Recht auf einen Einfluß der Jesustradition schließen kann. Röm 12–15 enthält eine ganze Reihe solcher Anklänge, und es läßt sich gar nicht immer mit Sicherheit sagen, durch welche Jesustradition Paulus in einem bestimmten Kontext beeinflußt wurde (so begegnen in Röm 15,1–3 mögliche Anklänge an die Passion, die Traditionen von der Nächstenliebe und der Bereitschaft zum Dienen sowie die Mahnung, andere aufzubauen); in solchen Kontexten greift Paulus offensichtlich gleich mehrere Jesustraditionen auf.

(4) Paulus scheint sich nicht nur manchmal in einem bestimmten Kontext auf mehrere Jesustraditionen zu stützen, sondern er benutzt durchaus auch ein und dieselbe Tradition in unterschiedlichen Kontexten. So finden wir Anklänge oder mögliche Anklänge an die jesuanische Tempelweissagung in 1 Kor 3,16f. (im Zusammenhang mit dem Aufbau der Gemeinde), in 2 Kor 5,1 (wo von der Auferstehung des Leibes die Rede ist) und in Gal 2,18 (wo es um die Zerstörung des Evangeliums durch Judaisten geht). Für sich allein genommen mag jeder dieser möglichen Anklänge nur mäßig überzeugend sein, doch zusammen werden sie bedeutsam. Das gleiche gilt für das Jesuswort »Nicht das, was durch den Mund in den Menschen hineinkommt, macht ihn unrein ...«

Es gibt auch einige Fälle, in denen Paulus Elemente einer bestimmten synoptischen Geschichte an verschiedenen Stellen verwendet. So greift er die Worte Jesu zur Reinheit und Unreinheit (Mt 15/Mk 7) in Röm 14,14; 1 Kor 6,13; Kol 2,21f. auf. Die Geschichte von Jakobus und Johannes, die Ehrenplätze im Gottesreich für sich beanspruchen (Mt 20,20–28/Mk 10,35–45), begegnet im Zusammenhang mit dem paulinischen Sühneverständnis (vgl. das Lösegeldlogion), seiner Lehre vom Dienen (z.B. in 1 Kor 9,19f.) und seinen mißbilligenden Worten über »die Angesehenen« in Gal 2,6; 2,9. Natürlich kann man eine paulinische Parallele mit erheblich größerer Sicherheit als Anklang an eine Jesustradition identifizieren, wenn es Beweise dafür gibt, daß Paulus die gleiche Tradition auch an anderen Stellen benutzt.

Die kumulative Argumentation ist sehr wichtig. Es gibt ein ganzes Geflecht von Beweisen; manche Fäden sind recht schwach, andere sehr stark, wieder andere von mittlerer Stärke; insgesamt ergeben sie ein sehr starkes Ganzes. Durch eine

---

24 Mit der Terminologie von Thompson (die ich in Kap. 1, S. 23f., vorgestellt habe): Es gibt eindeutige »Anspielungen«, aber auch viele nicht so eindeutige »Anklänge«.

kumulative Argumentation kann man nicht »beweisen«, daß jeder einzelne mögliche Anklang wirklich ein Anklang ist, denn natürlich sind auch zufällige (oder auf andere Art erklärbare) Parallelen zwischen Jesus und Paulus denkbar; man gelangt durch sie aber zu viel höheren Wahrscheinlichkeitsgraden.

Die Form der Traditionen

In welcher Form Paulus die Jesustraditionen kannte, läßt sich nicht genau sagen.[25] Es fällt aber auf, daß er eine beträchtliche Zahl von Worten aus einigen Evangelienreden aufgreift, nämlich aus der Bergpredigt, der Aussendungsrede und der eschatologischen Rede, und daß sich in manchen paulinischen Kontexten Anklänge an eine bestimmte synoptische Rede häufen – so kommt in 1 Kor 6f. eine Reihe möglicher Anklänge an Jesu Lehre zur Ehe und Scheidung vor (Mt 19/Mk 10), und der 1. Thessalonicherbrief (und auch der 2., dessen Kapitel 2 der synoptischen Rede formal ähnelt) enthält zahlreiche Anklänge an Jesu eschatologische Lehre (Mt 24f.).

Das darf man allerdings nicht überbewerten, denn es beweist noch nicht, daß Paulus nicht nur einzelne Worte aus diesen Reden kannte, sondern jeweils die ganze Rede. Es wäre ja ein durchaus verständlicher Zufall, wenn sowohl die Evangelisten als auch Paulus Jesusworte zu einem bestimmten Thema zusammengestellt hätten, als sie sich mit diesem Thema befaßten. Andererseits spricht einiges dafür, daß das in den Reden enthaltene Material (z.B. die eschatologischen Gleichnisse) schon sehr früh zusammengestellt wurde. Außerdem habe ich zumindest ein paar Beweise angeführt, die darauf hindeuten, daß Paulus die Lehre Jesu nicht als völlig bruchstückhafte Tradition kannte, sondern in Form einer Sammlung. Das zeigen 2 Thess 2; 1 Kor 7,10f., wo Paulus das Jesuswort »Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen« zusammen mit dem jesuanischen Scheidungsverbot benutzt; und 1 Kor 9,14, wo er sich auf das Jesuswort vom Arbeiter, der seines Lohnes wert ist, bezieht und deutlich wird, daß er etwas wie seinen Kontext in der Aussendungsrede kannte.[26]

Wenn Paulus nun tatsächlich nicht nur einzelne Jesusworte kannte, sondern Sammlungen von Jesustraditionen, erhebt sich die Frage, wie diese Sammlungen wohl aussahen. Kannte er etwas wie ein ganzes Evangelium oder nur mehrere

---

[25] Man darf natürlich nicht annehmen, daß Paulus nur diejenigen Jesustraditionen kannte, die er in seinen Briefen aufgreift. Diese Briefe sind Gelegenheitsschreiben (s.o., Anm. 1), und die Themen, mit denen er sich darin befaßt (und damit auch die Traditionen, die er anklingen läßt oder auf die er anspielt), werden durch die konkreten Bedürfnisse der jeweils angesprochenen Gemeinden bestimmt. Wenn die Korinther keine Probleme mit dem Abendmahl gehabt hätten, wäre uns die entsprechende paulinische Theologie nicht bekannt, und wir könnten zu dem – ganz falschen – Schluß kommen, daß Paulus nichts von der Einsetzung des Abendmahls wußte. Bei der Auferstehung sieht es ähnlich aus. Was wir in den Briefen sehen, ist laut Allison nur »die Spitze eines Eisbergs« (»Pauline Epistles«, 16). Allerdings muß man wohl stärker differenzieren: Die Spitze des Eisbergs ist deutlich sichtbar, wir können aber wahrscheinlich noch große andere Teile von ihm erspähen, wenn auch manchmal sehr verschwommen, und zweifellos liegt noch viel mehr unter der Wasseroberfläche verborgen!

[26] Siehe meine Besprechung dieser Stellen in Kap. 7 (2 Thess 2), Kap. 6 (1 Kor 7) und Kap. 5 (1 Kor 9).

Sammlungen von Jesustraditionen? Oder beides?[27] Diese Frage läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten, doch es spricht mehr dafür, daß Paulus eine evangelienähnliche Erzählung gekannt haben könnte, als man vielleicht auf den ersten Blick annehmen würde.[28]

In Kapitel 8 habe ich darauf hingewiesen, daß Richard Hays annimmt, Paulus habe eine abrißartige Geschichte Jesu gekannt, die in Versen wie Gal 4,4f. (»Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die ...«**) und 3,13 (»Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist ...«) durchscheine. Nach Ansicht von Hays könnten sich die Evangelien aus einer solchen Geschichte entwickelt haben.[29] Seine Hypothese, daß Paulus eine »Geschichte« Jesu kannte, überzeugt; sie läßt sich durch andere paulinische Stellen wie Phil 2,5–11 und Röm 1,1–5 stützen.

Die Römerstelle ist besonders aufschlußreich, denn dort schreibt Paulus, er sei auserwählt,

»das Evangelium Gottes zu verkündigen,
[1] das er durch seine Propheten im voraus verheißen hat in den heiligen Schriften:
[2] das Evangelium von seinem Sohn,
[a] der stammt aus dem Samen Davids nach dem Fleisch,
[b] der erklärt wurde zum Sohn Gottes in Macht nach dem Geist der Heiligkeit aufgrund der Auferstehung von den Toten, von Jesus Christus, unserem Herrn,
[3] durch den wir Gnade und Apostelamt empfangen haben, um in seinem Namen alle Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu führen ...«**

Der interessante Aspekt ist, daß die paulinische Beschreibung des »Evangeliums« formal den Evangelien, insbesondere denen von Matthäus und Lukas, entspricht: Matthäus und Lukas
(1) stellen die Geschichte Jesu in den Kontext der alttestamentlichen Erwartung,[30]

---

[27] Allison, »Pauline Epistles«, weist darauf hin, daß Paulus bestimmte synoptische Traditionen – zum Beispiel Mk 9,33–50, Lk 6,27–38 – und die Aussendungsrede besonders häufig benutzt. Seiner Ansicht nach kannte Paulus eine Fassung dieser Traditionsblöcke und eine Passionserzählung, einige Streitgespräche, mehrere Einzelworte und andere Traditionen, für die es keine Beweise gibt. Damit könnte er recht haben, doch ich habe Beweise dafür vorgelegt, daß Paulus außer den von Allison aufgezählten Traditionen auch noch viele andere verwendete. Außerdem bin ich nicht davon überzeugt, daß er die Worte in Mk 9,33–50 in einer der markinischen Fassung ähnlichen Form gekannt haben muß. Es gibt an verschiedenen Stellen in der synoptischen Tradition Parallelen zu diesen Worten; derjenige, der Mk 9,33–50 zusammenstellte (ob es sich dabei nun um Markus oder einen Vorgänger handelte), könnte das getan haben, weil diese Jesusworte für das Leben in der Gemeinde besonders wichtig waren. Daß Paulus die gleichen Traditionen so häufig benutzt, könnte ebenfalls durch ihre Bedeutung bedingt sein. Außerdem könnte Paulus auch etwas wie die matthäische Parallelpassage (Mt 18) gekannt haben.

[28] Mit »evangelienähnliche Erzählung« meine ich nichts Schriftliches, sondern ich denke eher an eine sich entwickelnde mündliche Überlieferung. Die Möglichkeit, daß es schon sehr früh schriftliche Erzählungen gab, kann man aber auch nicht ausschließen.

[29] Siehe sein *Faith of Jesus Christ*, 257, und meine Ausführungen in Kap. 8.

[30] Matthäus tut das durch die Genealogie in 1,1–17 und die Verwendung vieler alttestamentlicher Zitate.

(2) erzählen die Geschichte von Jesus, dem Sohn, von
  (a) seiner Geburt als Davidide an bis zu
  (b) seiner Auferstehung, und
(3) sprechen von dem auferstandenen Christus, der als Herr Apostel in seinem Namen aussandte, um das Evangelium allen Völkern zu verkündigen.

Die Parallelen sind beeindruckend[31] und scheinen sowohl Hays' Hypothese, daß Paulus eine abrißartige »Geschichte« Jesu kannte, zu stützen als auch seine Annahme, daß zwischen der paulinischen Geschichte und den Evangelien eine Verbindung bestehen könnte. Es ist durchaus möglich, daß unsere Evangelien sich tatsächlich aus etwas wie der an eine Bekenntnisaussage erinnernden paulinischen Geschichte entwickelt haben.

Angesichts der zahlreichen von mir zusammengetragenen Beweise dafür, daß Paulus gut mit Jesustraditionen vertraut war, darf man jedoch nicht davon ausgehen, daß die einzige »Geschichte« Jesu, die Paulus kannte, von der Form her Röm 1–5 ähnelte. Obwohl es denkbar ist, daß er nur einen ganz kurzen Abriß des Lebens Jesu und daneben viele einzelne Jesustraditionen kannte, ist es durchaus möglich (und vielleicht wahrscheinlicher), daß die Evangeliumsgeschichte (oder die entsprechenden Geschichten), die er kannte, bereits einen großen Teil der Einzelheiten enthielt. Auch dann könnten Bekenntnisaussagen noch die Saat sein, aus der sich die Evangelienerzählungen entwickelten, doch es könnte auch umgekehrt sein, das heißt, die Bekenntnisaussagen könnten Zusammenfassungen von Evangelienerzählungen sein.[32]

Die Quellen der Evangelisten

Falls es tatsächlich frühe Berichte über Jesu Leben und Lehre gab, die Paulus kannte,[33] könnte man angesichts des unter den Quellenforschern bestehenden Konsenses annehmen, daß diese Berichte am stärksten dem Markusevangelium, der Logienquelle oder beiden ähnelten. Der interessanteste Aspekt der Beweise, die ich in diesem Buch untersucht habe, ist aber, daß man bei Paulus zwar viele Anklänge an markinische und vor allem an »Q«-Traditionen findet, daß er aber auch recht häufig Material aufgreift, das nur bei Matthäus oder Lukas steht (»M«- oder »L«-Sprüche, z.B. Mt 10,5; 16,16–20; 18,15–20; Lk 10,38–42; 21,34–36 usw.).[34] Die paulinischen Übereinstimmungen mit dem Lukasevangelium kommen eigentlich nicht unerwartet, denn wie man auch zu der traditionellen Auffassung stehen mag, daß dieses Evangelium von einem Gefährten des Paulus geschrieben wurde – sein Verfasser

---

Lukas bereitet auf die Geburt Jesu vor, indem er zunächst die Geburt Johannes des Täufers beschreibt, und stellt beide ausdrücklich in den Kontext der alttestamentlichen Erwartung (Kap. 1f.).

31 Vgl. Ninan, *Jesus as the Son of God*, 176–78.

32 Zur Form des paulinischen Evangeliums siehe auch unten, S. 369f.

33 Lukas spricht in Lk 1,1f. von seinen Vorgängern. Siehe auch die Ausführungen von Bauckham, »Study of Gospel Traditions«, 370–72.

34 Berger, *Theologiegeschichte*, 209–340, verweist auf viele Verbindungen zwischen Paulus auf der einen Seite und johanneischen, markinischen, matthäischen und »Q«-Traditionen auf der anderen.

zeigt ganz offensichtlich großes Interesse an Paulus, so daß man annehmen kann, daß er aus demselben theologisch-ekklesiologischen Kreis stammte und daher die gleichen Jesustraditionen kannte. Die paulinischen Anklänge an matthäische Traditionen überraschen schon eher, da Matthäus gewöhnlich als Vertreter jener judenchristlichen Strömung betrachtet wird, von der Paulus sich besonders stark unterschied. Andererseits sprach Paulus aber gerade mit Judenchristen häufig, so daß er auch deren Jesustraditionen gekannt haben dürfte.[35]

Man darf die moderne wissenschaftliche Unterscheidung zwischen »markinischen«, »Q«-, »M«- und »L«-Traditionen aber nicht einfach auf die Zeit des Urchristentums übertragen. Paulus scheint sie unterschiedslos zu verwenden, und die Jesustraditionen wurden damals – obwohl sie manchmal durchaus von den verschiedenen christlichen Gruppen auf unterschiedliche (und oft polemische) Weise benutzt wurden – wahrscheinlich als ein gemeinsames Erbe betrachtet, nicht als Traditionen bestimmter Gruppen.[36]

Natürlich wäre es für die Jesusforschung sehr wichtig, wenn sich herausstellen sollte, daß viel »M«- und »L«-Material ursprünglich ist und zu den Jesustraditionen gehörte, die Paulus kannte. Falls Matthäus und Lukas sich auf solche Traditionen stützten, käme ihnen als unabhängigen Informationsquellen über Jesus viel größere Bedeutung zu.

Die Verwendung der Tradition bei Paulus

Wie und wo Paulus sie benutzt

Starke Häufungen

Paulus greift die Worte und Geschichten Jesu sehr häufig und in allen seinen Briefen auf. Im 1. Korintherbrief liegt eine starke Häufung solcher Anklänge vor: Anscheinend kannten die Korinther bestimmte Jesustraditionen sehr gut und benutzten sie auf eine Weise, die Paulus entschieden mißbilligte (zum Beispiel einerseits als Rechtfertigung ihres unmoralischen Verhaltens und andererseits als Grundlage für ihre Forderung nach Ehelosigkeit für die Christen). Zumindest einen Teil dieser Traditionen hatte Paulus die Korinther selbst gelehrt, wie er explizit sagt (beispielsweise die vom letzten Mahl und von der Auferstehung, 1 Kor 11,23 und 15,3);[37] daher

---

[35] Ich habe zwar auch einige Beweise für »johanneische« Jesustraditionen bei Paulus angeführt (z.B. das »neue Gebot« aus Joh 13,34), mich dabei aber bewußt auf ganz wenige Stellen beschränkt. Die Frage der Beziehung zwischen Paulus und dem johanneischen Jesus ist wichtig und muß noch weiter erforscht werden. Siehe dazu mein »Enigma of the Fourth Gospel«.

[36] Siehe auch Allison, »Pauline Epistles«, 19–21.

[37] Man könnte sich auf den Standpunkt stellen, daß die Korinther an den Jesustraditionen interessiert waren, weil sie sie nicht nur von Paulus gelernt hatten, sondern auch von Apollos und vielleicht sogar von Kephas (der dafür natürlich besonders geeignet gewesen wäre). Paulus spricht aber von

ruft er ihnen seine Lehre in Erinnerung, ergänzt sie und stellt die Fehldeutungen der Korinther richtig.[38]

Auch in den beiden Thessalonicherbriefen greift Paulus immer wieder auf die Lehre Jesu zurück, auch dort erinnert er an Lehren, die die Adressaten der Briefe bereits von ihm empfangen haben, und stellt Mißverständnisse richtig.[39] Im Römerbrief begegnet die auffälligste Häufung von Jesustraditionen in dem Abschnitt mit den ethischen Mahnungen am Ende des Briefs.[40]

Paraphrasen

Paulus zitiert die Jesustraditionen nur selten wörtlich. Auch die Traditionsverweise entsprechen nicht genau unseren Anführungszeichen, denn es ist typisch für Paulus, daß er die relevante Lehre Jesu paraphrasiert und auf das Problem anwendet, mit dem er sich gerade befaßt. So denkt er bei zwei der am wenigsten umstrittenen Anspielungen – den Ausführungen zur Ehescheidung in 1 Kor 7,10f. und dem Wort zur Missionstätigkeit in 1 Kor 9,14 – ganz offensichtlich an Jesusworte und erwartet, daß die Korinther diese Anspielungen erkennen, gibt die Bedeutung der Worte dabei aber sehr frei wieder: »Denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert«* (Lk 10,7) wird dabei zu »So hat auch der Herr denen, die das Evangelium verkündigen, geboten, vom Evangelium zu leben«. Es ist nicht so, daß Paulus den genauen Wortlaut nicht kennen würde (hin und wieder bricht er sogar durch), doch er kann offensichtlich voraussetzen, daß seine Leser sehr gut mit der Tradition vertraut sind, und tut das auch.[41] Daß er die Jesustraditionen auf diese Weise in fast unbestreitbaren Anspielungen benutzt, muß man berücksichtigen, wenn es um andere, nicht so eindeutige Anklänge oder Anspielungen geht.

Bei seiner paraphrasierenden Verwendung von Jesustraditionen greift Paulus oft Gedanken und Vorstellungen aus den Geschichten und Worten Jesu auf, ohne die Geschichten selbst wiederzugeben. So benutzt er die Bildwelt aus verschiedenen Gleichnissen (zum Beispiel denen vom Dieb, von den beiden Hausbauern, den klugen und törichten Jungfrauen und dem Sämann), ohne die entsprechenden Geschichten zu erzählen,[42] und er läßt die Maria-Marta-Geschichte anklingen, redet aber nicht

Traditionen, die er weitergegeben habe, und im Hinblick auf die Jesustradition besteht zwischen dem 1. Korintherbrief und Teilen des Römerbriefs kein großer Unterschied.

[38] Die Parole der Korinther, »Alles ist mir erlaubt« (1 Kor 6,12; 10,23), könnte durchaus ihre Version der paulinischen Lehre von der Gesetzesfreiheit gewesen sein, einschließlich der Ausführungen zur Lehre Jesu, daß nichts unrein sei. Zur Debatte des Paulus mit den Korinthern über die Jesustradition von der Reinheit und Unreinheit siehe Kap. 2.

[39] Die Befürchtungen der Thessalonicher, mit denen Paulus sich in 1 Thess 4,13–18 befaßt, dürften zum Teil in seiner eigenen Lehre vom bevorstehenden Kommen des Herrn begründet gewesen sein. Die Probleme, mit denen Paulus sich in 2 Thess 2 beschäftigt, könnten nicht zuletzt durch eine falsche Auslegung von 1 Thess 2,16 entstanden sein. Zu den Thessalonicherbriefen s.o., Kap. 7.

[40] W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 137–40, weist auch auf die Häufung im Kolosserbrief hin.

[41] Walter, »Paulus«, 501, weist darauf hin, daß Paulus auch das Alte Testament manchmal wörtlich zitiert, es an anderen Stellen aber viel freier und in Form von Anspielungen benutzt.

[42] S.o., Kap. 2, 5 und 7.

direkt von den beiden Frauen oder ihrem Erlebnis.[43] Man könnte sagen, daß er den Gleichnissen (und auch den anderen Geschichten) ihren Gleichnischarakter nimmt und die Erzähltechnik Jesu und der Evangelien durch einen nicht so lebendigen theologischen Diskurs ersetzt. Das darf man aber nicht gleich als generelles Merkmal seines Stils betrachten; Paulus spielt in seinen Briefen auf Traditionen an, die er bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen kann, paraphrasiert sie manchmal und bespricht sie. Die Traditionen selbst gibt er nicht wieder – das ist nicht nötig.[44]

Neue Anwendungen

Paulus wandte also Jesustraditionen auf die Fragen und Probleme an, mit denen er sich gerade befaßte. Dabei erwies er sich manchmal als ausgesprochen schöpferischer Exeget. So bezog sich das Jesuswort, daß nichts, was von außen in den Menschen hineinkomme, ihn unrein machen könne, ursprünglich nicht auf die Frage der Reinheit und Unreinheit von Speisen, doch Paulus benutzt es, als er sich mit der Frage beschäftigt, ob Heidenchristen Götzenopferfleisch essen dürfen; die Korinther zeigten sich sogar noch schöpferischer, denn sie verwendeten es zur Rechtfertigung der Prostitution![45] Paulus weist diese Auffassung jedoch zurück, indem er das Jesuswort vom »einen Fleisch« auf diese Frage anwendet, das ursprünglich ebenfalls nichts mit der Prostitution zu tun hatte. Auch die Instruktion Jesu an seine Apostel, »eßt, was man euch vorsetzt«, benutzt Paulus im Zusammenhang mit der Frage, ob die Christen »unreine« Speisen essen dürfen.[46]

Was für ein gewandter Exeget Paulus war, zeigt sich vielleicht am besten daran, wie er die jesuanische Tempelweissagung anklingen läßt. Er benutzt sie nämlich dreimal, und zwar zu ganz unterschiedlichen Zwecken: im Zusammenhang mit Menschen, die den Tempel Gottes (die Gemeinde) zu »verderben/zerstören« drohen; um jene Christen zu tadeln, die durch die Wiedererrichtung des Gesetzes den alten Tempel des Judentums wieder aufbauen wollen; und im Hinblick auf den Tod und die Auferstehung des Tempels des Leibes (1 Kor 3,17; Gal 2,18; 2 Kor 5,1).[47] Bei jedem dieser drei Fälle kann man sagen, daß Paulus das Jesuswort verantwortungsvoll auslegt, er mißbraucht es keineswegs; doch er benutzt es schöpferisch.

Dialoge

In diesem Buch habe ich schon wiederholt auf einen wichtigen Punkt hingewiesen: Paulus setzt sich in seinen Briefen oft mit anderen über die Jesustradition auseinander. Er »spricht« mit Judenchristen, die die besonderen Offenbarungen hervorheben,

---

43 S. o., Kap. 6.

44 Weiteres dazu s. u. – Farmer, *Jesus and the Gospel*, 48 f., führt aus, daß die Gleichnisse für die mündliche Predigt Jesu besser geeignet gewesen seien als für einen Briefschreiber wie Paulus; Paulus gebe die Gleichnisse auch deshalb nicht wieder, weil sie auf das Leben und die Kultur in Palästina ausgerichtet gewesen seien.

45 S. o., Kap. 2.

46 S. o., Kap. 5.

47 S. o., Kap. 5.

die Petrus und anderen Jüngern zuteil geworden sind, und Paulus nicht für einen vollgültigen Apostel halten; möglicherweise warfen sie ihm außerdem vor, sein gesetzesfreies Evangelium sei eine Art Freibrief für Ungerechtigkeit.[48] Er führt auch einen Dialog mit Mitgliedern seiner eigenen Gemeinden. So hatten manche Korinther wahrscheinlich das Jesuswort von der inneren Reinheit als Rechtfertigung für den Besuch bei Prostituierten benutzt und manche Korintherinnen sich bei ihrer Forderung nach Ehelosigkeit und einem Verbot des Geschlechtsverkehrs auf Jesusworte (z.B. das Wort an Marta) berufen.[49] Einige Korinther könnten Paulus außerdem vorgehalten haben, mit seiner Zeltmacherei (oder seiner Lederarbeit) verstoße er gegen das Gebot Jesu an seine Apostel, sich für ihre Arbeit unterstützen zu lassen.[50] Die Lehre, daß das Reich Gottes bereits gekommen sei, dürften die korinthischen Pneumatiker benutzt haben, um Dinge zu rechtfertigen, die Paulus nachdrücklich ablehnte.[51] Zur gegebenen Zeit verwendeten manche von ihnen dann das »Ja, ja ... Nein, nein«-Wort als Knüppel, mit dem sie auf Paulus einprügelten, als er seinen geplanten Besuch in Korinth verschob.[52] Wahrscheinlich hatten die Korinther diese jesuanischen Lehren von Paulus selbst (oder zumindest im Rahmen seiner Mission) empfangen, benutzten sie jetzt aber gegen ihn.

Insgesamt ergibt sich das Bild einer fortgesetzten, manchmal durchaus kontroversen Diskussion über Jesus und seine Lehre, bei der die Paulusgegner bestimmte Jesusworte auf ihre Weise auslegten und Paulus darauf mit anderen Worten und Auslegungen antwortete.[53] Es wird jedenfalls deutlich, daß die Jesustraditionen bekannt und so wichtig waren, daß es sich lohnte, über sie zu diskutieren.

Woher Paulus sein Wissen über Jesus hatte

Man kann der Ansicht sein, daß Paulus vieles von dem, was er mit Jesus gemeinsam hat, als Teil der allgemeinen christlichen Tradition kennenlernte, nicht spezifisch als Lehre Jesu – mit anderen Worten, daß ihm vielleicht gar nicht bewußt war, daß seine Lehre vom Wiedervergeltungsverzicht oder vom Leiden mit Christus auf Jesus zurückging (wie ja auch die meisten seiner christlichen Leser nicht wissen, daß seine Lehre auf Jesus zurückgeht!).

---

48 S.o., Kap. 2, 5 und 8.

49 S.o., Kap. 2 und 6.

50 S.o., Kap. 5.

51 S.o., Kap. 2.

52 S.o., Kap. 6. Am deutlichsten wird der Dialog in den Briefen an die Korinther, was etwas damit zu tun haben könnte, daß es in Korinth auch noch andere Lehrer gegeben hatte, einschließlich des Apollos und vielleicht auch des Petrus. Doch auch in anderen Briefen, zum Beispiel dem an die Galater (zur Paulus/Petrus-Frage) und den beiden an die Thessalonicher, geht ein – allerdings nicht immer so offensichtlicher – Dialog vor sich.

53 So J.P. Brown, »Synoptic Parallels«, 46f., zu der Auslegung von »nichts ist unrein« durch die »liberalen« Korinther und dem paulinischen Gegenargument, daß man nicht richten und keinen Anstoß geben dürfe.

Das wäre theoretisch möglich; manche seiner Vorstellungen und Schwerpunkte sind zweifellos in der ganzen neutestamentlichen Tradition verbreitet. Die Frage ist, ob in den frühesten Tagen eindeutig klar war, daß diese Tradition vor allem aus Jesustraditionen bestand. Paulus gibt so häufig zu erkennen, daß eine bestimmte Tradition vom »Herrn« stammt, daß er sich seiner Abhängigkeit von Jesus durchaus bewußt gewesen sein dürfte (z.B. Röm 14,14; 1 Kor 7,10f.; 9,14; 11,23; 1 Thess 4,15). So könnte er das *Abba*-Gebet natürlich durch die Gemeindeliturgie kennengelernt haben, doch daß er es speziell als Ruf derjenigen beschreibt, die den Geist Jesu haben, läßt mit großer Sicherheit darauf schließen, daß er seinen Ursprung kannte; er dürfte sich auf jeden Fall Gedanken darüber gemacht haben, daß hier ein aramäisches Wort verwendet wurde. Da klar ist, daß Paulus Jesustraditionen lehrte, ist es viel einfacher, einen direkten Einfluß solcher Traditionen anzunehmen, als seine Übereinstimmungen mit Jesus durch eine Gemeindetradition, die keine spezielle Jesustradition war, erklären zu wollen.

Doch wie hatte Paulus so viel über Jesus erfahren? Die auf der Hand liegende Antwort wäre, daß sein Wissen größtenteils von denjenigen stammte, die vor ihm Christen waren. Seine eigenen Worte in Gal 1,11f., »Das Evangelium, das ich verkündigt habe, stammt nicht von Menschen; ich habe es ja nicht von einem Menschen übernommen oder gelernt, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi empfangen«, scheinen das aber auszuschließen. Im Kontext dieser Galaterstelle weist Paulus gezielt den Vorwurf zurück, sein Evangelium und sein Apostelamt seien nur zweitklassig; deshalb versichert er, sein Evangelium habe er allein durch göttliche Offenbarung empfangen. Wenn man das ganz wörtlich nimmt, würde es bedeuten, daß er alles, was er über den christlichen Glauben wußte, direkt vom Himmel erfahren hatte. Das ist aber eine unwahrscheinliche Auslegung, da er vor, während und nach seiner Bekehrung immer wieder Gelegenheit hatte, von anderen etwas über den Glauben zu lernen, und in anderen Kontexten (vor allem 1 Kor 11,23; 15,3) ausdrücklich sagt, daß er Überlieferungen empfangen habe.

Paulus dürfte daher eher sagen wollen, daß ihm der Kern seines Evangeliums von der Gnade Gottes (auch für die Heiden – das ist der Punkt, um den es im Galaterbrief geht) bei seiner Bekehrung auf der Straße nach Damaskus von Gott gegeben wurde. Bei diesem Bekehrungserlebnis hatte er, der als gesetzestreuer Pharisäer die Christen verfolgte, auf dramatische Weise gelernt, daß das mosaische Gesetz nicht das Heil brachte, sondern im Gegenteil sogar die Verdammnis bringen konnte, daß Jesus lebte und der Herr war, daß das Heil nur durch die unverdiente Liebe Gottes möglich war und durch Christus kommen würde, daß nicht die gesetzesfürchtigen Juden als solche das Heil erlangen würden, sondern die Sünder, und vielleicht auch, daß der Tod Jesu kein Beweis für seine Schuld war (wie Paulus bis dahin geglaubt hatte), sondern Gottes Weg zum Heil.[54] Dieses Evangelium, das Gott ihm offenbart hat, sieht Paulus nun durch die galatischen Judaisten gefährdet; deshalb betont er, daß es

---

54 Siehe dazu Furnish, *Jesus According to Paul*, 12f. Daß er das »Evangelium« von den Überlieferungen, die weitergegeben wurden, unterscheiden will (S. 28–30), kann allerdings nicht überzeugen: Das »Evangelium« in 1 Kor 15,1–3 ist genau das, was Paulus weitergab.

kein zweitklassiges Evangelium sei, sondern genauso vollgültig wie das Evangelium, das andere Apostel empfangen hatten.

Paulus will aber nicht sagen, daß er überhaupt nichts von anderen gelernt habe. Es gibt nämlich Beweise dafür, daß er auf diese Weise sehr viel über Jesus und dessen Worte erfahren hatte. Seine Gespräche mit jenen Christen, die er vor seiner Bekehrung verfolgte, dürften sehr aufschlußreich gewesen sein. Aus der Apostelgeschichte geht hervor, daß er in Jerusalem mit den griechischsprachigen Synagogen zu tun hatte, aus denen die Hellenisten (zu denen auch Stephanus gehörte) kamen. Vielleicht war er sogar einer von jenen, die in hitzige verbale Auseinandersetzungen mit Stephanus und anderen Hellenisten verwickelt waren (siehe 6,9; 8,1; 8,3; 9,29). In dieser Hinsicht ist der Bericht der Apostelgeschichte plausibel. In der griechischsprachigen Christengemeinde scheinen manche der typisch paulinischen Schwerpunkte schon vorweggenommen worden zu sein, und Paulus dürfte die Jesustradition durch diese Gemeinde erstmals richtig kennengelernt haben, auch wenn er ihre Jesusdeutung zunächst scharf zurückwies.[55]

Nach seiner Bekehrung blieb er der Apostelgeschichte zufolge zunächst noch bei den Christen von Damaskus (Apg 9,10–23). Manche Wissenschaftler ziehen den Bericht der Apostelgeschichte im Hinblick auf Hananias in Zweifel, und zwar unter anderem deshalb, weil Paulus in Gal 1,17 schreibt, nach seiner Bekehrung habe er »keinen Menschen zu Rate« gezogen.[56] Man darf diese Worte aber wohl nicht so verstehen, daß Paulus nach seiner Bekehrung überhaupt keinen nennenswerten Kontakt mit Christen gehabt hätte: Er will nicht sagen, daß er von der Christengemeinde in Damaskus isoliert gelebt hätte, sondern daß er kein offizielles Gespräch mit einem der Apostel (oder einem gleichrangigen Christen) führte. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde er als gerade erst Bekehrter unterwiesen und ergriff jede Gelegenheit, um von seinen Mitchristen etwas über Jesus zu erfahren.

Wenig später lernte Paulus Petrus kennen und »blieb fünfzehn Tage bei ihm«, hatte dann also die Möglichkeit, noch mehr über Jesus zu erfahren (Gal 1,18).[57]

Wie Paulus zur Jesustradition stand

Paulus kannte offenbar viele Jesusworte und -geschichten – doch welche Bedeutung maß er ihnen zu? Man kann die Ansicht vertreten, daß er der Jesustradition gegenüber einen gewissen Unwillen zeigte, als ob er sie nicht als bindend und beson-

---

[55] Die Theologie der Hellenisten kennen wir vor allem aus dem Bericht über Stephanus und seine Rede in der Apostelgeschichte (6,8–7,53). Siehe auch die Besprechung in Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, 63–70, sowie sein »Zwischen Jesus und Paulus«; Räisänen, *Jesus, Paul and Torah*, 149–202; Wedderburn, »Paul and Jesus: Similarity and Continuity«, in ders., Hrsg., *Paul and Jesus*, 117–43.

[56] Z. B. Betz, *Galaterbrief*, 146.

[57] Vgl. Drane, »Patterns of Evangelization«, 284–87; Drane geht unter anderem auch auf das vieldiskutierte Verb ἱστορῆσαι ein.

ders wichtig betrachtet hätte, und daß sie nicht im Mittelpunkt seines Denkens stand, sondern nur eine Nebenrolle spielte.

Stand Paulus der Jesustradition kritisch gegenüber?

Als Beweis dafür könnte man anführen, daß Paulus nur selten Jesustraditionen zitiert, vor allem aber, daß er die Lehre Jesu an den beiden Stellen, an denen er angibt, daß er Worte des Herrn zitiert, nicht zu akzeptieren scheint. So macht er in 1 Kor 7 deutlich, daß er das jesuanische Scheidungsverbot kennt, spricht dann aber von Situationen, in denen er eine Scheidung als erlaubt betrachtet. Und in 1 Kor 9 verteidigt er seinen Verstoß gegen das Gebot Jesu, als Missionar Unterstützung anzunehmen.

Doch keines dieser beiden Beispiele beweist, daß Paulus sich gegen die Jesustradition gewandt hätte. In 1 Kor 7 muß er sich mit einem besonderen Problem beschäftigen, zu dem Jesus sich nicht geäußert hat (christliche Bekehrte mit nichtchristlichen Ehepartnern), und er sagt tatsächlich, daß in solchen Fällen die Scheidung erlaubt sei (V. 12–16). Er hat aber vorher auf die Lehre Jesu zur Scheidung und Wiederheirat hingewiesen und sieht sie als ein Grundprinzip an, das auch in dieser Situation gilt (V. 10f.). Außerdem begründet er die von ihm erteilte Erlaubnis zur Scheidung mit der Grundregel des Lebens »in Frieden«, wobei er sich ebenfalls auf die Lehre Jesu stützen könnte (z.B. Mk 9,49). Und die Wiederheirat erlaubt er auch in diesem Fall nicht (obwohl manche Kommentatoren das angenommen haben), er löst sich also nicht vom grundlegenden »ein Fleisch«-Prinzip Jesu.

In 1 Kor 9 zieht Paulus Jesu Lehre, daß der Arbeiter seines Lohnes wert ist, nicht in Zweifel, sondern er spricht sogar von seinem eigenen »Lohn«; er ist aber nicht der Ansicht, daß das Jesuswort ausnahmslos auf alle Situationen anzuwenden sei, daß die christlichen Arbeiter andere also bitten *müßten*, für ihren Unterhalt zu sorgen – er betrachtet das vielmehr als ein Recht, auf das man im Dienste des Evangeliums durchaus auch verzichten kann.[58] Paulus ist überzeugt, daß die Arbeit mit seinen Händen, durch die er anderen nicht zur Last fallen muß, in Übereinstimmung mit dem Wort Jesu »Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben« und der Verzicht auf seine Rechte im Einklang mit dessen Wort zur Führung durch das Dienen stehen (vgl. 1 Kor 9,18f. mit Mt 10,8; Mk 10,44f.).

Auch 1 Kor 13,1–3 ist Paulus als bewußte Abweichung von der Jesustradition ausgelegt worden. Er schreibt dort, der bergeversetzende Glaube (von dem Jesus gesprochen hatte) sei ohne Liebe nichts wert. Damit bestreitet er aber keineswegs die Bedeutung des wunderwirkenden Glaubens (oder der Gaben an Arme und der Zungenrede, die er sozusagen im gleichen Federzug erwähnt): Er will vielmehr deutlich machen, daß selbst die größten Geistesgaben, wie der Glaube und die

---

[58] Kim, »Jesus, Sayings of«, 475, vertritt die Auffassung, daß Jesu Anweisung an die Apostel, für ihre Arbeit einen Lohn anzunehmen, es ihnen ermöglichen sollte, sich ganz der Verkündigung der Freudenbotschaft zu widmen, und daß die Weigerung des Paulus, einen Lohn anzunehmen, seine eigene Verkündigung fördern sollte, also – paradoxerweise – mit der Absicht übereinstimmte, die Jesus verfolgte. – Zwei neue Besprechungen von 1 Kor 7 und 1 Kor 9 sind M. und R. Zimmermann, »Zitation«, und D. G. Horrell, »The Lord Commanded«.

Zungenrede (zu denen er sich vorher positiv geäußert hat), nichts wert seien, wenn das größte Werk des Geistes, nämlich die Liebe, fehle. Paulus wendet sich damit nicht gegen die Lehre Jesu: Seine Schwerpunktsetzung in 1 Kor 13 auf Glaube, Hoffnung und Liebe, wobei die Liebe am wichtigsten ist, stammt ja aus der Jesustradition. Er deutet diese Tradition und stellt ihre Prioritäten – so wie er sie sieht – heraus, und zwar als Antwort auf das Verhalten der korinthischen Charismatiker, die möglicherweise ebenfalls die Jesustradition zitiert, die von Jesus intendierte Bedeutung dabei aber verzerrt hatten.

Die Bedeutung der Jesustradition für Paulus

Steht die Jesustradition nun im Mittelpunkt des paulinischen Denkens oder eher am Rande? Auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß die Hauptthemen der paulinischen Theologie sich zum Teil stark von den theologisch zentralen Aussagen der Verkündigung Jesu unterscheiden.[59] Bei genauerer Betrachtung hat sich jedoch herausgestellt, daß die jesuanische und die paulinische Theologie die gleiche Grundstruktur aufweisen – in beiden Fällen liegt der Schwerpunkt darauf, daß Jesus den versprochenen Tag der Erfüllung und des Heils für das Gottesvolk gebracht hat.[60] Außerdem sind die größeren terminologischen Unterschiede nur genau das, keine inhaltlichen Unterschiede; Jesu Lehre vom »Reich Gottes« und die paulinische Lehre von der Gerechtigkeit/Rechtfertigung stehen sich viel näher, als man zunächst annehmen würde. Schließlich kann man auch einige andere paulinische Schlüsselkonzeptionen, zum Beispiel die Teilhabe an Christus – an seinem Leib und seinem Tod –, Jesus als neuen Adam, den Fleisch/Geist-Dualismus und die Trias Glaube/Hoffnung/Liebe, auf die Jesustradition zurückführen, auch wenn manche der Anwendungen (z.B. die der »Leib«-Sprache auf das Leben in der Gemeinde) typisch paulinisch sind.

Daraus kann man die Auffassung ableiten, daß die Jesustradition keineswegs am Rand der paulinischen Theologie steht, sondern vielmehr in ihrem Mittelpunkt.[61] Auch wenn den Hintergrund des paulinischen Denkens eindeutig das Alte Testament bildet, ist Jesus – besonders sein Tod und seine Auferstehung – für Paulus der Kern von Gottes Heilsplan; das christliche Leben wird vor allem durch die Beziehung zu Jesus bestimmt, es bedeutet, daß die Glaubenden seinem Beispiel folgen, sich an seine Lehre halten und die Zukunft erwarten, die er verheißen hat.

Daß die Teilhabe an Christus für Paulus eine Schlüsselkonzeption ist, wird weithin akzeptiert,[62] doch sie wird oft zu eng als mystische oder sakramentale Konzeption

---

59 So Walter, »Paulus«, 505.

60 Farmer, *Jesus and the Gospel*, 49, legt dar, daß viele der wichtigsten paulinischen Gedanken aus der Lehre, die Jesus in Gleichnisse faßte, entstanden sein könnten.

61 Sie war auch für andere von allergrößter Bedeutung, einschließlich der Gegner des Paulus, die ihn gerade deshalb schlechtmachten, weil er nicht als vollgültiger Apostel mit Informationen »aus erster Hand« galt – im Gegensatz zu den »Säulen«. (Man beachte das mögliche Spiel mit dem Wortlaut der Jesustradition.)

62 Z.B. Gräßer, »Der Mensch Jesus«, 134f. Gräßer vertritt wie andere Wissenschaftler die Auffassung,

gesehen. Daß die Sakramente für Paulus von großer Bedeutung sind, steht außer Zweifel; man kann sich sogar auf den Standpunkt stellen, daß die Taufe dem Glaubenden nach paulinischer Auffassung außer der Teilhabe an Jesu Tod und Auferstehung auch die an seiner ganzen Geschichte bringt:[63] Das christliche Leben ist von der Taufe an ein Leben in der Gemeinschaft mit Jesus und muß daher eine Wiederholung der Geschichte Jesu sein, indem die Christen als Kinder Gottes durch den Geist leben, die Sünde besiegen, das Beispiel von Jesu Glauben und Dienst »nachahmen«, leiden, aber gleichzeitig auf die Auferstehung blicken. Jesus ist der neue Adam, und das christliche Leben besteht darin, daß der Glaubende Jesus gleichgestaltet wird; wir unterstehen nicht mehr dem Gesetz des Mose, sondern sind – um mit den Worten von Paulus aus 1 Kor 9,21 zu sprechen – »gebunden an das Gesetz Christi«. Daher sind die Geschichte und die Lehre Jesu von allergrößter Bedeutung: Sie sind in einem ganz realen Sinn der Text des christlichen Lebens.

Die Geschichte Jesu und seine Lehre sind nicht nur für das christliche Leben allgemein wichtig, sondern auch für die Auffassung des Paulus von seinem eigenen Amt: Obwohl er erst auf der Straße nach Damaskus berufen wurde, leitet er seinen eigenen Apostolat aus dem Apostelamt ab, das Jesus während seines Wirkens begründete, und seine eschatologische Erwartung, die seinem Amt Dringlichkeit und seinen Sinn verleiht, geht auf Jesus zurück. Er (und die von ihm Bekehrten) warteten voller Ungeduld darauf, daß Jesu Zukunftsvision sich erfüllen würde.[64]

2. Korinther 5,16

Im Zusammenhang mit der Frage, welche Bedeutung Jesus für Paulus hatte, spielt auch der vieldiskutierte Vers 2 Kor 5,16 eine Rolle. Paulus sagt dort: »Auch wenn wir früher Christus nach dem Fleisch gekannt haben, jetzt kennen wir ihn nicht mehr so.«*[65]

Rudolf Bultmann legte diese Worte so aus, daß der historische Jesus (Christus nach dem Fleisch) für Paulus zwar einst wichtig gewesen sei, nach dessen Bekehrung aber nicht mehr.[66] Er sei jetzt an dem Christus des Glaubens – an der Freudenbotschaft von Jesus, der gestorben und auferstanden war – interessiert, aber nicht mehr an Jesu menschlichem Leben.

---

daß das christliche Leben für Paulus zwar eine Teilhabe am Tod und der Auferstehung Christi sei, nicht aber eine Nachahmung seines Lebens. Meiner Ansicht nach ist es für Paulus beides.

63 So Hays, *Faith of Christ*, z.B. 250.

64 Zu der Auffassung, daß Paulus in 1 Thess 2,16 und anderswo aktuelle Geschehnisse von Jesu eschatologischer Lehre her erklärt, s.o., Kap. 7.

65 Paulus spricht in dieser Passage von seinem Amt; ihn dränge die Liebe Christi, der »für alle gestorben« sei. Er fährt wörtlich fort (V. 16f.): »Daher kennen wir von jetzt an niemand mehr nach dem Fleisch. Auch wenn wir früher Christus nach dem Fleisch gekannt haben, jetzt kennen wir ihn nicht mehr so. Wenn daher jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung ...«*

66 Bultmann, *2 Korinther*, 156: »Der Χριστὸς κατὰ σάρκα ist Christus in seiner weltlichen Vorfindlichkeit, vor Tod und Auferstehung. Als solcher soll er nicht mehr in den Blick gefaßt werden ...« Siehe auch J. M. Robinson, »Kerygma and History«, 142f.

Diese Deutung von 2 Kor 5,16 ist jedoch unannehmbar.[67] Aus dem Kontext geht klar hervor, daß »nach dem Fleisch« sich auf das Verb »(wir) haben gekannt« bezieht, nicht auf das Substantiv »Christus«, und daß Paulus sagen will, daß er Christus, als er noch kein Christ war, in eingeschränkter, fleischlicher Weise gesehen habe, ihn jetzt aber mit den Augen des Glaubens sehe.[68] Die Worte vom Kennen Christi folgen auf die Anmerkung, daß Paulus von jetzt an »niemand mehr nach dem Fleisch« kenne. Damit will er deutlich machen, daß er die Menschen dank des Todes und der Auferstehung Christi nun anders sieht: Der Glaubende gehört zur »neuen Schöpfung« Gottes, und genau das bildet die Grundlage seines missionarischen Dienstes (V. 14f., 19f.). Nichts deutet darauf hin, daß er sich früher für das »fleischliche« Leben der Menschen interessiert, sich das jetzt aber geändert hätte; er sieht die Menschen nun aber im Kontext von Gottes Heilswerk. Seine Worte über Christus sind analog zu deuten: Paulus will nicht sagen, daß der historische Jesus ihn jetzt nicht mehr interessiere, sondern daß er Jesus als Christ in einem neuen Licht sehe.[69]

Man darf 2 Kor 5,16 also nicht so auslegen, daß Paulus sich für den historischen Jesus nicht interessiert habe. Er unterscheidet auch gar nicht zwischen dem historischen Jesus und dem erhöhten, auferstandenen, wiederkommenden Christus.[70] Für ihn weist die Geschichte Kontinuität auf – vom präexistenten Sohn über die Inkarnation und das so wichtige Kreuz, die Auferstehung und Erhöhung bis zur Rückkehr des Herrn und der Übergabe des Reichs an den Vater. Diese Geschichte bildet eine Einheit – und für Paulus ist sie als Ganzes wichtig.

---

67 Siehe Wolff, »True Apostolic Knowledge«; Wright, *NT and the People of God*, 408, der darauf hinweist, wie wichtig der historische »Jesus« (man beachte den Namen) im Kontext von 2 Kor 4f. bis dahin gewesen ist, besonders in 4,7–15. Zu den älteren Besprechungen gehören Fraser, *Jesus and Paul*, 46–62, und Blank, *Paulus und Jesus*. Obwohl Paulus die Bedeutung des historischen Jesus nicht bestreitet, ist es immerhin möglich, daß sich im Wortlaut von 2 Kor 5,16 die Behauptung seiner Gegner widerspiegelt, daß sie im Gegensatz zu ihm die vollkommene Erkenntnis Jesu hätten, und daß Paulus sich (indirekt) gegen diese Prahlerei wendet (ohne den historischen Jesus herabsetzen zu wollen).

68 Wolff, »True Apostolic Knowledge«, 92, schreibt, Paulus deute die urchristliche Jesustradition durch eine »spirituelle Hermeneutik«.

69 Im Kontext seiner Worte über seinen Dienst für »alle« (V. 14f.) könnte Paulus spezifisch sagen wollen, daß er früher ein sehr eingeschränktes, jüdisches Bild von Jesus (als Israelit und Nachkomme Davids; vgl. Röm 1,3) gehabt habe, jetzt aber der Auffassung sei, daß Jesus für alle Menschen gekommen sei. Vgl. die leicht abweichende Deutung von Wright, *NT and the People of God*, 408: »nach dem Fleisch« sei die übliche paulinische Weise, von jüdischen Einstellungen zu sprechen. Die Juden hätten einen nationalistischen Messias erwartet; Paulus aber habe gewußt, daß Jesus ein anderer Messias gewesen sei, dessen »Fleisch« gestorben und auferstanden war.

70 So auch Schrage, *Ethik*, 200f. Paulus bezeichnet sowohl den irdischen Jesus als auch den auferstandenen Christus als »den Herrn« (siehe Furnish, *Jesus According to Paul*, 64, der auf 1 Kor 14,37 verweist). Das bedeutet allerdings nicht, daß er nicht zwischen Worten des irdischen »Herrn« und prophetischen Worten des auferstandenen »Herrn« unterschieden hätte. Ich habe eine Reihe von Beweisen (nicht zuletzt 1 Kor 7,10–12) dafür vorgelegt, daß Paulus die Worte des irdischen Jesus im Gegensatz zu Prophezeiungen (die sich bewahrheiten mußten) und seinen eigenen Worten als unanfechtbar betrachtete.

Warum Paulus so selten vom Leben und Wirken Jesu spricht

Wenn Jesus und die Jesustraditionen für Paulus aber von so zentraler Bedeutung sind, warum verweist er dann so selten auf sie,[71] obwohl er doch andererseits das Alte Testament häufig ausdrücklich zitiert?

Die Anzahl der Anklänge

Zunächst einmal habe ich gezeigt, daß Paulus die Lehre Jesu sehr oft anklingen läßt und auf sie anspielt. In einer ganz beträchtlichen Zahl von Fällen erwartet er, daß seine Leser diese Anspielungen erkennen.

Die Bekanntheit der Jesustraditionen und der Inhalt des paulinischen Evangeliums

Zweitens gibt es Beweise dafür, daß die Jesusworte und -geschichten in den Gemeinden – einschließlich der paulinischen – gelehrt wurden, und zwar auch von Paulus selbst. Er kann daher voraussetzen, daß seine Leser diese Worte und Geschichten kennen, und tut das auch. Das, was sowohl ihm selbst als auch seinen Lesern bekannt ist, braucht er aber meist nicht direkt oder ausdrücklich zu zitieren.[72] (Im Hinblick auf das Alte Testament konnte er wohl längst nicht so viel Wissen voraussetzen.)

Daß Paulus Jesustraditionen oft paraphrasiert, kann man als Bestätigung für diese Hypothese werten: Er erwartet, daß seine Leser die Anspielungen erkennen, er braucht sie und die Anklänge nicht immer durch Anführungszeichen (oder Traditionsverweise) zu kennzeichnen.[73] Seine Leser können sehen, wie wichtig die Jesustraditionen für seine Lehre sind, ohne daß er ihnen das ausdrücklich sagen müßte.[74]

Manchmal scheint Paulus auch auf die Verwendung von Jesustraditionen durch andere einzugehen. Man bekommt den Eindruck, daß eine lebhafte Diskussion stattfand, bei der Paulus und andere Jesusworte und -geschichten zitierten und jeweils mit anderen Jesusworten und -geschichten konterten. Diese Worte und Geschichten »gehörten« allen und waren sehr bekannt.[75]

---

[71] Siehe dazu besonders Thompson, *Clothed with Christ*, 70–76.

[72] Es fällt auf, daß man den paulinischen Gebrauch von »Wißt ihr (denn) nicht ...?« und in geringerem Umfang auch von »Ihr wißt ...« sehr oft direkt oder indirekt auf Evangelientraditionen beziehen kann. Siehe 1 Kor 3,16 (vgl. Mk 14,58); 5,6 (vielleicht, wenn auch nicht notwendigerweise, auf Jesusworte wie Mt 13,33/Lk 13,21; Mt 16,6–12/Mk 8,15/Lk 12,1 bezogen); 6,2f. (vgl. Mt 19,28); 6,9 (vgl. Mt 5,20); 6,15f. (vgl. Mt 19,5); 6,19 (vgl. Mk 14,58); 1 Thess 3,3f. (vgl. Mk 13,9–13); 4,2 (vgl. Mk 7,21f.?); 5,2 (vgl. Mt 24,43f.); und vielleicht 2 Thess 2,6 (vgl. Mk 13,10).

[73] In Kap. 6 habe ich darauf hingewiesen, daß »nicht ich, sondern der Herr« in 1 Kor 7,10 wie im nachhinein eingefügt wirkt.

[74] Gegen Richardson und Gooch, »Logia of Jesus«, 45, die nicht erkennen, wie sehr die autoritative Lehre von Paulus auf Jesustraditionen basiert.

[75] Dunn, »Jesus Tradition in Paul«, 178, vertritt die interessante Auffassung, daß Anspielungen auf eine gemeinsame Tradition für Gemeinschaften (und damit auch für die christlichen Gemeinden) einen Bindungseffekt hätten. »Wenn man ... das Netz der Anspielungen und Anklänge offenlegt, kann

Daß Paulus bei seinen Lesern Vertrautheit mit den Worten und Geschichten Jesu voraussetzen konnte, wird noch wahrscheinlicher, wenn man sich einmal überlegt, wie seine Evangeliumsverkündigung wohl aussah. Manche Wissenschaftler scheinen davon auszugehen, daß das von ihm verkündete »Evangelium« 1 Kor 15,3f. ähnelte, also nur eine kurze Feststellung der Tatsache war, daß Jesus für unser Heil gestorben und auferstanden war. 1 Kor 15 ist aber mit Sicherheit nur eine extrem gedrängte Zusammenfassung einiger besonders wichtiger Punkte, die Paulus verkündigte, noch dazu sehr wahrscheinlich eine Zusammenfassung, die durch das Thema bestimmt wurde, mit dem er sich in 1 Kor 15 beschäftigt: die Auferstehung Jesu.[76] Was lehrte er die bereits Bekehrten und diejenigen, die er bekehren wollte, sonst noch?

Er könnte einfach Traditionen von der Passion Jesu an sie weitergegeben haben. In 1 Kor 15 bezeichnet er Jesu Tod und Auferstehung (und vielleicht auch die Erscheinungen des auferstandenen Christus) als Teil der Tradition, die er den Korinthern bereits »überliefert« habe und die er selbst »empfangen« habe; auf ähnliche Weise spricht er auch vom letzten Mahl (1 Kor 11,23). Gab er aber wirklich nur solche Passionstraditionen weiter? Ich habe Beweise dafür vorgelegt, daß Paulus eine viel umfangreichere Jesus-»Geschichte« kannte, eine Geschichte, in der auch Jesu Geburt erwähnt wurde (Gal 4,4).[77] Möglicherweise läßt sich aus Röm 1,1–5, über das ich oben schon gesprochen habe, erschließen, wie das paulinische Evangelium aussah.

Paulus spricht außerdem von ethischen Traditionen, die er überliefert habe (1 Kor 11,2; 1 Thess 4,1f.; 2 Thess 3,6),[78] und ich habe gezeigt, daß zumindest manche seiner ethischen Vorstellungen aus der Lehre Jesu abgeleitet waren. So redet er von der »Einmütigkeit, die Christus Jesus entspricht« (Röm 15,5) und ermahnt seine Leser: »Ziehet den Herrn Jesus Christus an ...«** (13,14).[79] In Kol 2,6 schreibt er allgemeiner: »Wie *ihr Christus Jesus, den Herrn, angenommen habt*, so wandelt auch in ihm!«* Das hier mit »annehmen« übersetzte griechische Verb wird an anderen Stellen (z.B. 1 Kor 11,2; 11,23; 15,3) für den Empfang der Tradition benutzt.[80] Wir können daher annehmen, daß es sich bei der »Tradition«, die Paulus weitergab und die andere empfingen, auch um Geschichten über Jesus und ethische Lehren von ihm handelte.

Im Kolosserbrief schreibt Paulus später: »*Das Wort Christi* wohne ... bei euch«

---

man zwar die Autorität einer bestimmten Mahnung stärken, schwächt damit aber gleichzeitig den Bindungseffekt des betreffenden Texts.«

76 So Stanton, *Jesus of Nazareth*, 114.

77 S.o., Kap. 8.

78 Bei den »Traditionen«, auf die Paulus in 1 Kor 11,2 verweist, könnte es sich um seine eigene Unterweisung handeln, daß es in der Gemeinde »nicht [mehr] Mann und Frau« gebe. Welche Jesustraditionen hinter 1 Thess 4,1 und 2 Thess 3,6 stehen könnten, ist nicht so offensichtlich; ich habe aber die paulinische Sexualethik mit der Lehre Jesu in Verbindung gebracht (siehe z.B. Mt 5,27–31; Mt 15,18f./Mk 7,21f.), und in beiden paulinischen Kontexten steht ein interessanter Verweis auf den »Herrn Jesus (Christus)«.

79 Laut Dunn, »Paul's Knowledge«, 198, bedeutet »Christus anziehen« in diesem Kontext wahrscheinlich, daß man das eigene Leben dem Leben Jesu nachgestalten solle.

80 Vgl. Eph 4,20f.: »Ihr aber habt Christus nicht so kennengelernt, wenn ihr doch von ihm gehört habt und in ihm unterwiesen worden seid, wie es Wahrheit ist in Jesus.«*

(Kol 3,16). In 1 Thess 2,13 spricht er auf ähnliche Weise vom »Wort des Hörens, das ihr empfangen habt«* (mit dem gleichen griechischen Verb für »empfangen«),[81] und in 1 Thess 4,1 sagt er: »Im übrigen, Brüder, bitten und ermahnen wir euch *im Herrn Jesus*: *Ihr* habt von uns *empfangen*, wie ihr wandeln müßt ...«* In Röm 10,17 spricht er davon, daß das Heil durch das Hören »*des Wortes Christi*«** erlangt werde.[82]

Was meint Paulus mit solchen Formulierungen? Was meint er, wenn er schreibt, die Christen seien »Sklaven *der Lehrform geworden, an die ihr übergeben wurdet*«* (Röm 6,17)?[83]

Der Möglichkeit, daß Paulus dabei an die Geschichten und Worte Jesu gedacht haben könnte und daß diese den Kern seines »Evangeliums« bildeten, hat die Exegese sich erstaunlich lange verschlossen.[84] Das mag in manchen Fällen in einer modernen theologischen Lehrmeinung begründet sein: Das Heil kommt durch die Verkündigung von Jesu Tod und Auferstehung, nicht durch das Wissen um die ganze Geschichte Jesu. In anderen Fällen liegt es aber wahrscheinlich daran, daß Paulus von den Geschichten und Worten Jesu kaum abhängig zu sein schien. Falls er sich aber tatsächlich sehr stark auf diese Geschichten und Worte stützte, ist es gut möglich, daß das »Evangelium«, das er weitergab, weitgehend die gleichen Bestandteile enthielt, die sich auch in unseren schriftlichen Evangelien finden, nämlich einen Bericht über Jesu Leben, Lehre, Tod und Auferstehung.[85]

Das lukanische Zeugnis in der Apostelgeschichte weist zweifellos in diese Richtung. Lukas bezeichnet die Zwölf als »Zeugen« für das Leben Jesu (von Johannes dem Täufer bis zur Himmelfahrt) und spricht von ihrem »Dienst am Wort« (1,8; 1,21f.; 6,4). Wie dieses »Wort« aussah, erläutert er nicht; wenn aber die »Zeugen« und das »Wort« zusammengehörten, dürfte er sagen wollen, daß die Apostel genau dasselbe taten wie er selbst mit seinem Evangelium, daß sie also der jungen Kir-

---

81 Schippers, »Pre-Synoptic Tradition«, 225–29, will ἀκοή in 1 Thess 2,13 als »Tradition« – das Gehörte – verstehen. Das gleiche Wort verwendet Paulus auch in Röm 10,17.

82 Vgl. das »Wort des Herrn« in 1 Thess 4,15; in Kap. 6 habe ich dargelegt, daß Paulus sich hier auf die Jesustraditionen bezieht. Er benutzt an verschiedenen Stellen, an denen er sich auf eine Tradition stützt, das Wort »Herr« (z.B. Röm 14,14; 1 Kor 7,10; 9,14; 11,23); daraus folgt aber nicht, daß »das Wort Christi« sich nicht auch auf die Verkündigung Jesu beziehen könnte.

83 »Übergeben« ist hier das Verb, das Paulus an anderen Stellen (1 Kor 11,23; 15,3) für die Überlieferung von Jesustraditionen verwendet. Er denkt bei Röm 6,17 wahrscheinlich an das Bild von einem Sklaven, der einem Herrn übergeben wird, könnte aber gleichzeitig auf die Weitergabe von Traditionen anspielen; siehe Dunn, *Romans*, 343f., und »Paul's Knowledge«, 196, wo Dunn die Ansicht vertritt, τύπος werde im Corpus Paulinum fast immer für ein Beispiel benutzt, dem es zu folgen gelte (z.B. Phil 3,17; 2 Thess 3,9; 1 Kor 10,6; 1 Thess 1,7).

84 Siehe meine Ausführungen zu Gal 3,1 (mit dem Hinweis darauf, daß Christus den Galatern als der Gekreuzigte vor Augen gestellt worden sei) in Kap. 8. O'Brien, *Colossians*, 105, teilt die Traditionen, die Paulus an seine Gemeinden weitergab, in drei Kategorien ein: »(a) eine Zusammenfassung des Evangeliums, vor allem des Todes und der Auferstehung Christi, in Form einer Bekenntnisaussage (1 Kor 15,1–5; 1 Thess 2,13); (b) verschiedene Worte und Taten Christi (1 Kor 11,23–26; 7,10f.; 9,14); (c) ethische und Verhaltensregeln (1 Kor 11,2; 1 Thess 4,1; 2 Thess 3,6).« Er erkennt aber offenbar nicht, daß diese drei Kategorien zusammengehören und insgesamt mit dem Leben und der Lehre Jesu in Zusammenhang stehen könnten.

85 S.u. den Exkurs »Die Form des paulinischen ›Evangeliums‹«.

che die Geschichte von Jesus erzählten und erklärten.[86] In der Apostelgeschichte beschreibt Lukas Paulus dann als jemanden, der »das Reich verkündet« habe (19,8; 20,25; 28,23; 28,31), also die gleiche Art von Tradition, die er selbst in seinem Evangelium weitergegeben hat. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß er Paulus und den Aposteln anachronistisch sein eigenes Bild aufprägte; doch die Beweise, die ich vorgelegt habe, machen den lukanischen Bericht glaubwürdig.[87]

Falls ich den Inhalt des paulinischen »Evangeliums« zutreffend dargestellt habe, war die Jesustradition für Paulus von großer Bedeutung; selbst wenn meine Darstellung nur teilweise stimmen sollte, bleibt das Argument bestehen, daß Paulus bei seinen Lesern die Kenntnis bestimmter Jesustraditionen voraussetzte.

Der Zweck der Briefe

Paulus ging es bei seinen Briefen einzig und allein darum, Punkte klarzustellen, die unklar oder umstritten waren. Da die Geschichten von Jesus gut bekannt waren, bestand im allgemeinen keine Notwendigkeit, sie noch einmal zu erzählen.[88] Es war aber sehr wohl erforderlich, ihre Deutung und Anwendung zu klären, nicht zuletzt wegen der irreführenden Deutungen durch manche Mitglieder der Gemeinden, an die die Briefe gerichtet waren. Mit anderen Worten: Die Evangelien und die Briefe sind grundverschieden.[89] Die Evangelien bestehen im wesentlichen aus Jesustraditionen, die überliefert (und auch gedeutet) werden. Interessanterweise unterscheidet sich die einzige Rede in der Apostelgeschichte, bei der Paulus sich an bereits Bekehrte wendet (20,17–35), stark von den von Lukas beschriebenen Missionspredigten.[90]

---

86 Vgl. Lk 1,1–4, wo ebenfalls von »Dienern des Wortes« und von »Augenzeugen« die Rede ist.

87 Sie sprechen gleichzeitig gegen die Schlußfolgerungen von Becker, *Paulus*, 125–31, der die Ansicht vertritt, es gebe keine Beweise dafür, daß die Missionspredigt des Paulus Erzählungen über das Leben Jesu einschloß oder daß sie sich inhaltlich erheblich von seinen Briefen unterschied. Becker zufolge reduzierte Paulus die Geschichte von Jesus auf einen einfachen Abriß der Grundtatsachen und verlieh der Botschaft damit eine Universalität, die den Traditionen vom galiläischen Jesus abgehen mußte. Ist es aber wirklich plausibel, daß Paulus und andere, die von Jesus predigten, sich auf die nackten Fakten seines Lebens beschränkt haben sollten? Allerdings enthalten seine Briefe ja wirklich nur kurze Zusammenfassungen jener Verkündigung. Die Beweise, die ich in diesem Buch vorgelegt habe, deuten jedenfalls darauf hin, daß zur Missionspredigt des Paulus auch Erzählungen vom Leben Jesu gehörten und daß sie sich (was ja auch von vornherein wahrscheinlich ist) in Ansatz und Inhalt von der nachfolgenden Lehre unterschied, die uns in seinen Briefen vorliegt.

88 Man könnte sagen, daß es von unserem Standpunkt aus gesehen allein vom Zufall bestimmt ist, welche Jesustraditionen in den paulinischen Briefen an die Oberfläche kommen. Paulus läßt bestimmte Traditionen anklingen oder spielt explizit auf sie an, weil sie im Zusammenhang mit den konkreten Problemen der Gemeinde, an die er gerade schreibt, von Bedeutung sind; andere, vielleicht genauso bekannte Traditionen erwähnt er hingegen nicht, weil dafür kein Grund besteht. S. o., Anm. 25.

89 Auch Goppelt, »Jesus und die ›Haustafel‹-Tradition«, 103f., hebt die Verkündigung Jesu in den Evangelien und den Ruf zur Bekehrung von der Paränese der Briefe ab. Vgl. außerdem Schrage, *1 Korinther*, 98. Dagegen schreibt Dunn, »Paul's Knowledge«, 206, in der paulinischen Verwendung der Jesustradition sähen wir »*genau die Art und Weise, auf die die Jesustradition bewahrt und benutzt wurde*«.

90 So Stanton, *Jesus of Nazareth*, 110f. Unabhängig davon, ob man die Reden in der Apostelgeschichte als historisch zuverlässig betrachtet, bleibt es eine Tatsache, daß Lukas zwischen der Verkündigung des Reichs gegenüber Ungläubigen durch Paulus und seiner an Christenführer gerichteten Rede einen

Die Evangelien sind keine Missions- oder Pastoralpredigten, doch die Erläuterung der Geschichte Jesu dürfte ein wichtiges Element des Missionsprozesses gewesen sein.

In denjenigen neutestamentlichen Briefen, die nicht von Paulus stammen (z.B. dem Jakobus-, dem 1. Petrus- und dem 1. Johannesbrief), werden auch nur selten ausdrücklich Jesustraditionen zitiert, obwohl es oft Grund zu der Annahme gibt, daß die Verfasser solche Traditionen in erheblichem Umfang kannten.[91] Die Verfasser dieser Briefe lassen die Traditionen wie Paulus anklingen, ohne sie Jesus zuzuschreiben. Die wahrscheinlichste Erklärung dürfte sein, daß alle diese Autoren Kenntnisse der Tradition voraussetzten, nicht, daß sie sie nicht kannten oder sich nicht für sie interessierten.[92] Sie erwarteten, daß ihre Leser die Anklänge und Anspielungen erkennen würden – genauso, wie der Verfasser der Offenbarung erwartete, daß seine Leser die bei ihm so zahlreichen Anspielungen auf das Alte Testament erkennen würden, auch wenn er nirgendwo explizit darauf hinweist, daß er es benutzt.[93]

Der neue Kontext

Was ich bisher über das Interesse von Paulus an der Jesustradition und seine Abhängigkeit von ihr gesagt habe, darf man nicht so auslegen, daß zwischen Paulus und Jesus praktisch keine Unterschiede bestünden.[94] Vokabular und Stil der paulinischen Briefe unterscheiden sich ebenso wie die Themen, mit denen Paulus sich befaßt, von dem, was wir in den Evangelien vorfinden; das erkennt ja schon der normale christliche Leser. Ich habe außerdem dargelegt, daß die paulinische Theologie eine Weiterentwicklung der Lehre Jesu darstellt.

Die Unterschiede zwischen Paulus und Jesus sind nicht nur darauf zurückzuführen, daß sie zwei ganz verschiedene Männer waren, sondern auch – vielleicht sogar eher – auf ihren unterschiedlichen sozialen und theologischen Kontext. Paulus schreibt ja nach der Kreuzigung und Auferstehung Jesu, nach Pfingsten, nach seiner eigenen Bekehrung, nach dem Beginn der Heidenmission, in einem Gemeindekon-

---

erheblichen Unterschied sieht. Die Rede des Paulus vor den Ältesten von Ephesus ähnelt seinen Briefen in vieler Hinsicht.

91 Zum Jakobusbrief siehe beispielsweise Davids, »James and Jesus«, zum 1. Petrusbrief Maier, »Jesustradition im 1. Petrusbrief?« Thompson bespricht diesen Punkt in *Clothed with Christ*, 37–63. Auch Stanton, *Jesus of Nazareth*, 113, weist darauf hin, daß Lukas in der Apostelgeschichte eher selten Jesustraditionen verwendet; wenn wir nur die Apostelgeschichte und die johanneischen Briefe hätten, »könnten wir leicht zu dem Schluß kommen, daß weder Lukas noch die johanneische Gemeinde großes Interesse an Material von der Art hatten, die die Evangelien enthalten«.

92 Gerhardsson, »Path«, benutzt das Schweigen der Briefe als Beweis gegen die Auffassung der Formgeschichte, daß die Evangelientraditionen in kleinen Einheiten in Predigt und Lehre der Urkirche weitergegeben worden seien; seiner Ansicht nach wurden die Geschichten und Worte Jesu vielmehr als eigenständige Tradition überliefert.

93 Vgl. Fjärstedt, *Synoptic Tradition*, 55. Zur Verwendung des Alten Testaments und der Jesustraditionen in der Offenbarung siehe Beale, »Use of Daniel«.

94 Da ich einen großen Teil dieses Buchs der Untersuchung von Parallelen und möglichen Parallelen zwischen Jesus und Paulus gewidmet habe, könnte der (ganz falsche!) Eindruck entstehen, daß alles parallel sei, Paulus und seine Lehre sich also kaum von Jesus und dessen Lehre unterschieden.

text, in dem die Sakramente wichtig sind, und an Gemeinden, deren Situation und Probleme meilenweit (wörtlich und bildlich gesprochen) von der Situation entfernt sind, mit der Jesus sich in seiner Lehre befaßte. Daher überrascht es gar nicht, daß die paulinischen Briefe sich stark von den Evangelien unterscheiden: Paulus befindet sich in einer neuen Situation, die in vieler Hinsicht ganz andere Anforderungen an ihn stellt. Es überrascht genausowenig, daß sein Denken von manchen dieser neuen Gegebenheiten beherrscht wird, so daß andere Punkte in den Hintergrund treten.

Für Paulus sind vor allem Jesu Tod und Auferstehung von überragender Bedeutung. Sie sind theologisch von größter Wichtigkeit, da sie der Welt das Heil bringen. Dagegen verblaßt alles andere (z.B. die Wunder Jesu und sogar seine Lehre).[95] Der Tod und die Auferstehung des Herrn waren außerdem die Ereignisse, denen Paulus selbst am nächsten gekommen war: Er war kein Zeuge der Ereignisse im Leben Jesu – sein Wissen darüber stammte aus zweiter Hand –, aber er war (seinen eigenen Worten nach) Zeuge der Auferstehung Jesu von den Toten. Daß er den Tod und die Auferstehung Jesu gegenüber dessen Leben und Wirken so hervorhebt, ist also angesichts seines theologischen und persönlichen Kontextes verständlich.[96]

Einer anderen – allerdings nicht so überzeugenden – Hypothese zufolge hatten die Gegner des Paulus die Traditionen vom Wirken Jesu so stark für ihre Zwecke in Anspruch genommen, daß er es möglichst vermied, auf sie zu verweisen. In dieser Hypothese könnte tatsächlich ein Körnchen Wahrheit stecken: Paulus könnte es in bestimmten kontroversen Kontexten vorgezogen haben, das zu betonen, was er persönlich erfahren hatte, nicht das, bei dem er von anderen abhängig war, so daß man ihm mit Recht hätte vorwerfen können, er sei nur ein zweitklassiger Apostel.[97] Bei Schriftzitaten war er anderen ebenbürtig; bei Zitaten aus der Jesustradition hingegen konnte man ihn als im Nachteil befindlich betrachten.

Der Textbefund deutet jedoch nicht darauf hin, daß Paulus sich bei der Verwendung von Jesustraditionen besonders zurückgehalten hätte. Es gibt auch keine überzeugenden Gründe für die Annahme, daß er die Traditionen vom Wirken Jesu bewußt nicht benutzte (oder daß er sie seinen Gegnern überließ); vielmehr spricht alles dafür, daß diese Traditionen weiterhin von großer Bedeutung für ihn waren, auch wenn er sie den alles andere überragenden Ereignissen, die auf das irdische Leben Jesu folgten, unterordnete.

---

[95] Kim, »Jesus, Sayings of«, 489, schreibt: »Für Paulus ist Jesus in erster Linie nicht als Lehrer wichtig, sondern als der *Christus*, der für das Heil der Menschheit gestorben und auferstanden ist! Jesus als der auferstandene Herr hat für ihn daher eine ganz andere Bedeutung als ein rabbinischer oder philosophischer Lehrer für seinen Schüler.«

[96] Vgl. Kümmel, *Heilsgeschehen und Geschichte*, 83f.; das in seiner Ansicht, daß Paulus sich selbst als Jünger des auferstandenen Christus, nicht aber des irdischen Jesus gesehen habe, implizierte »Entweder-Oder« kann ich allerdings nicht akzeptieren. Schürmann, *Gesetz*, 54f., 61, betont, daß das paulinische Denken so von der Inkarnation, dem Tod und der Auferstehung Jesu beherrscht werde, daß die Worte Jesu nur eine Nebenrolle spielten.

[97] Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, I, 303, zieht diese Möglichkeit in Betracht, verwirft sie aber aufgrund der Tatsache, daß auch im Jakobus- und im 1. Petrusbrief keine direkten Verweise auf Jesusworte vorliegen.

Jünger Jesu oder Begründer des Christentums?

In diesem Buch habe ich versucht, das Verhältnis zwischen Paulus und Jesus auszuleuchten. Natürlich konnte ich nicht alle Punkte und Aspekte ausführlich besprechen, doch ich hoffe, die Diskussion über dieses Thema zumindest neu eröffnet zu haben! Ich würde mir wünschen, daß andere sich nun dazu angeregt fühlen, die aufgeworfenen Fragen eingehender zu untersuchen.[98] Doch wohin hat uns das alles im Hinblick auf die Frage, ob Paulus ein Jünger Jesu oder aber der Begründer des Christentums war, gebracht?

Paulus hat einen enormen Beitrag zur Entwicklung des christlichen Denkens und Gemeindelebens geleistet. Die Auffassung der Urkirche zur Deutung der palästinischen Geschichten und Worte Jesu im größeren Kontext der heidnischen Welt und des urbanisierten Römischen Reichs und in der nachösterlichen Situation wurde maßgeblich durch ihn geprägt. Er lebte zu Beginn eines Prozesses, der bis heute nichts von seiner Aktualität verloren hat: des Ringens der Christen mit der Bedeutung der Jesustraditionen. Angesichts ganz unterschiedlicher Situationen und gegensätzlicher Auslegungen erarbeitete er eine Deutung, in der die Urkirche die Wahrheit Jesu erkannte, eine Deutung, die sowohl Jesus selbst als auch dem neuen Kontext, in dem Paulus arbeitete, gerecht wurde.

Zu seiner Zeit wurden die verschiedensten anderen Deutungen propagiert: Manche legten die Worte und Geschichten Jesu so aus, daß sie ihnen als Rechtfertigung für die Prostitution oder als Grundlage für die Forderung nach Ehelosigkeit für alle Christen dienen konnten (und nahmen damit spätere gnostische Auslegungen bereits vorweg); andere beharrten darauf, daß die Worte Jesu, zum Beispiel das vom Lohn für die Apostel, ganz wörtlich ausgelegt werden müßten; wieder andere stellten – trotz der jesuanischen Lehre vom Dienen – bestimmte Führer auf ein Podest (und rissen sogar den Ausdruck »die Angesehenen« aus dem Zusammenhang, um ihre Führer zu erhöhen).

Die paulinische Deutung der Jesustradition dagegen war flexibel. So fühlte Paulus sich nicht an den Buchstaben des Gebots Jesu, daß Missionare für ihre Arbeit einen Lohn annehmen sollten, gebunden. Seine Auslegung war kreativ, zum Beispiel, als er die Weisung Jesu an seine Apostel, »eßt, was man euch vorsetzt«, auf die Frage anwandte, ob Christen Götzenopferfleisch essen dürften. Sie wurde aber gleichzeitig auf beeindruckende Weise dem Geist und der Absicht Jesu gerecht. Paulus bewahrte die jesuanische Sichtweise und Prioritätensetzung, er konnte mit Recht schreiben: »Wir aber haben den Geist Christi.« (1 Kor 2,16) Seine Auslegung

---

[98] Falls die Schlußfolgerungen, die ich in diesem Buch gezogen habe, richtig sind, müssen viele Fragen erneut untersucht werden. Manche der älteren Werke zu diesem Thema (darunter Feine, *Jesus Christus*; Moe, *Paulus*; Knowling, *Testimony of Paul*; sogar – trotz seiner Schwächen – Reschs *Paulinismus*) könnten bisher vorschnell zurückgewiesen worden sein. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 137, ist der Ansicht, daß Reschs Ausführungen zu weit gehen, findet sie aber trotzdem sehr beeindruckend.

war von der Methode her vorbildlich, und er hielt die Urkirche im Glauben an Jesus.[99]

Obwohl seine Deutung der Jesustradition so wichtig war, wäre Paulus entsetzt gewesen, wenn ihn jemand als den Begründer des Christentums bezeichnet hätte. Für ihn war Jesus die Quelle der Theologie: zuerst der Jesus, dem er auf der Straße nach Damaskus begegnet war, dann der Jesus der christlichen Tradition. Natürlich setzte er die beiden gleich. Sich selbst betrachtete er als »Knecht Jesu Christi«, nicht als Begründer des Christentums –[100] und auch bei diesem Punkt hatte er recht.

Diese Schlußfolgerung ist, falls sie im großen und ganzen richtig ist, von enormer Bedeutung. Sie hat Auswirkungen auf unser Verständnis der Evangelientraditionen, des Urchristentums und auch auf unser Verständnis von Paulus. Wenn der Primärtext, den Paulus in seinen Schriften auslegte, tatsächlich der Text Jesu war, müssen wir seine Briefe im Licht der Evangelien lesen – nicht, indem wir in eine naive Harmonisierung verfielen, sondern indem wir berücksichtigen, daß Paulus vor allem von dem Wunsch beseelt war, ein Jünger Jesu zu sein.

Exkurs: Die Form des paulinischen »Evangeliums«

Wenn Paulus tatsächlich die Geschichten und Worte Jesu verkündete, welche Form hatte diese Verkündigung dann? Man ist oft allzu unkritisch mit der Annahme bei der Hand, daß die Geschichten und Worte viele Jahre lang ohne irgendeinen Rahmen, der ihnen Struktur verliehen hätte, im Umlauf gewesen seien; wahrscheinlich wurde das Material aber schon früh in einen Rahmen (oder mehrere unterschiedliche Rahmen) gestellt, schon allein für die Unterweisung.

Manche Wissenschaftler sind der Ansicht, daß es frühe Traditionssammlungen gegeben habe, zum Beispiel von den Worten, die wir heute aus Mk 9,33–50 kennen, den Geschichten, die sich in Mk 2,1–3,6 finden, usw. Das ist natürlich möglich, obwohl es gar nicht so einfach ist, sich vorzustellen, wie solche Sammlungen benutzt worden sein sollten. Es ist viel leichter denkbar, daß Paulus und andere Traditionen innerhalb eines erzählenden Rahmens weitergaben. Ich habe gezeigt, daß Paulus offenbar einen solchen Rahmen hatte, nämlich eine Geschichte, die Jesu Leben und Wirken in groben Zügen darstellte. Das paulinische »Evangelium« von Jesus könnte daher große Ähnlichkeit mit unseren heutigen Evangelien aufgewiesen haben.[101]

Falls das stimmt, muß die verbreitete Annahme, daß unsere schriftlichen Evange-

---

[99] Das soll nicht heißen, daß seine Auslegung immer leicht zu verstehen und zu akzeptieren ist. Ich hoffe aber, daß sie durch manche der Erklärungen, die ich in diesem Buch vorgeschlagen habe – zum Beispiel für seine Lehre zum Geschlechtsverkehr und zu den Frauen – besser verständlich geworden ist.

[100] Sogar in der paulinischen Selbstbezeichnung als »Knecht Jesu Christi« könnte sich der Einfluß der Lehre Jesu widerspiegeln (z.B. der Gleichnisse von Herren und Dienern/Knechten).

[101] Welche Form die Traditionen, die Paulus kannte, auch gehabt haben mögen – die Evangelien beweisen, daß die Urchristen sich für die Geschichten und Worte Jesu interessierten; die Annahme, daß Paulus und seine Gemeinden unempfänglich für sie gewesen sein könnten, hat sich als kaum haltbar erwiesen.

lien Zusammenstellungen früherer, stärker fragmentarischer Traditionen sind, möglicherweise revidiert werden. Es könnte nämlich genau das Gegenteil zutreffen – in unseren schriftlichen Evangelien könnten umfangreichere mündliche Traditionen (der Art, wie sie von Paulus und anderen weitergegeben wurden) kondensiert worden sein.[102] Ich habe einige Beweise vorgelegt, die man als Bestätigung für diese Theorie werten kann, vor allem Mk 13,33–37, wo Markus sehr kurze Auszüge aus einer ausführlicheren Tradition bewahrt hat, aber auch die Matthäus- und Lukasfassungen der eschatologischen Gleichnisse, wo jeder der beiden Evangelisten einen Teil der zugrundeliegenden Tradition übernommen hat (s. o., Kap. 7). Auch Mk 9,33–50 könnte man als Extrakt einer umfangreicheren Tradition erklären.[103]

---

102 Siehe Fjärstedt, *Synoptic Tradition*, 174f.

103 Mt 18 könnte der ausführlicheren Fassung der Tradition ähneln.

Bibliographie

Aejmelaeus, L.: *Wachen vor dem Ende. Die traditionsgeschichtlichen Wurzeln von 1. Thess 5:1–11 und Luk 21:34–36* (Helsinki, 1985).

Aland, K.: *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (Stuttgart, 3. Aufl. 1965).

Allison, D. C.: *The End of the Ages Has Come* (Philadelphia, 1985).

- Paul and the Missionary Discourse, *ETL* 61 (1985), 369–75.
- The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of Parallels, *NTS* 28 (1982), 1–32.
- Peter and Cephas: One and the Same, *JBL* 111 (1992), 489–95.

Anderson, H.: *The Gospel of Mark* (NCBC; London, 1976).

Antwi, J.: Did Jesus Consider His Death to Be an Atoning Sacrifice? *Int* 45 (1991), 17–28.

Armstrong, K.: *The First Christian: Saint Paul's Impact on Christianity* (London, 1983).

Arnold, C. E.: *Ephesians: Power and Magic* (Cambridge, 1989).

Backhaus, K.: *Die »Jüngerkreise« des Täufers Johannes* (Paderborn, 1991).

Badenas, R.: *Christ the End of the Law: Romans 10.4 in Pauline Perspective* (Sheffield, 1985).

Balch, D.: Backgrounds of I Cor. vii: Sayings of the Lord in Q; Moses as an Ascetic θεῖος ἀνήρ in II Cor. iii, *NTS* 18 (1971/72), 351–64.

Bammel, E.: Judenverfolgung und Naherwartung. Zur Eschatologie des ersten Thessalonicherbriefs, *ZThK* 56 (1959), 294–315.

Bammel, E., und Moule, C. F. D. (Hrsgg.): *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge, 1984).

Banks, R.: *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge, 1975).

Barclay, J.: Jesus and Paul. In: G. F. Hawthorne, R. P. Martin und D. G. Reid (Hrsgg.), *Dictionary of Paul and His Letters* (Downers Grove/Leicester, 1993), 492–502.

- *Obeying the Truth* (Edinburgh, 1988).

Barr, J.: Abbā Isn't Daddy, *JTS* 39 (1988), 28–47.

Barrett, C. K.: The Background of Mark 10:45. In: A. J. B. Higgins (Hrsg.), *NT Essays* (Manchester, 1959), 1–18.

- *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (H/BNTC; London/New York, 2. Aufl. 1971).
- *Jesus and the Gospel Tradition* (London, 1967).
- Paul and the »Pillar« Apostles. In: J. N. Sevenster und W. C. van Unnik (Hrsgg.), *Studia Paulina* (Haarlem, 1953), 1–19.

Barth, M.: *Ephesians: Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1–3* (AB; Garden City, 1974).

Bauckham, R. J.: Barnabas in Galatians, *JSNT* 2 (1979), 61–70.

- The Coin in the Fish's Mouth, *Gospel Perspectives* 6, 219–52.
- The Study of Gospel Traditions outside the Canonical Gospels: Problems and Prospects, *Gospel Perspectives* 5, 369–403.

Bayer, H. F.: *Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection* (Tübingen, 1986).

Beale, G. K.: The Use of Daniel in the Synoptic Eschatological Discourse and in the Book of Revelation, *Gospel Perspectives* 5, 129–53.

Beasley-Murray, G. R.: *Baptism in the NT* (London/Grand Rapids, 1963), 167–71.

- *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids/Exeter, 1984).

– *Jesus and the Last Days* (Peabody, 1993).
Becker, J.: *Paulus: der Apostel der Völker* (Tübingen, 2. Aufl. 1992).
Beker, J. C.: *Paul the Apostle* (Philadelphia, 1984).
Berger, K.: *Theologiegeschichte des Urchristentums* (Tübingen, 1994).
Best, E.: *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians* (H/BNTC; London/New York, 1972).
Betz, H. D.: *Der Galaterbrief* (München, 1988).
– *The Sermon on the Mount* (Minneapolis, 1995).
Betz, O., und Riesner, R.: *Jesus, Qumran und der Vatikan: Klarstellungen* (Gießen, 1993).
Blank, J.: *Paulus und Jesus* (München, 1968).
Blomberg, C.: *The Historical Reliability of the Gospels* (Leicester, 1987).
– *Interpreting the Parables* (Downers Grove/Leicester, 1989).
Borg, M.: *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus* (New York, 1984).
Bosch, D.: *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu* (Zürich, 1959).
Boucher, M.: *The Parables* (Wilmington, 1981).
Bovon, F.: *Das Evangelium nach Lukas* (Neukirchen-Vluyn; I: 1989; II: 1996).
Brandenburger, E.: *Markus 13 und die Apokalyptik* (Göttingen, 1984).
Brandon, S. G. F.: *Jesus and the Zealots* (Manchester, 1967).
Brown, C.: Person of Christ. In: G. W. Bromiley u.a. (Hrsgg.), *International Standard Bible Encyclopedia* III (Grand Rapids, 1986), 781–801.
Brown, J. P.: Synoptic Parallels in the Epistle and Form-History, *NTS* 10 (1963), 27–48.
Brown, R. E.: *The Birth of the Messiah* (London/Garden City, 1977).
– *The Gospel according to John* (AB; Garden City/London, 1966, 1971), lxvii–lxix.
Bruce, F. F.: *The Epistle of Paul to the Galatians* (NIGTC; Exeter/Grand Rapids, 1982).
– *Paul and Jesus* (Grand Rapids, 1974/London, 1977).
– *Paul: Apostle of the Free Spirit* (Exeter, 1977) = *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids, 1977).
Bultmann, R.: Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus. In: *Glauben und Verstehen*, I (Tübingen, 1954), 188–213.
– *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen, 2. Aufl. 1954).
– *Der zweite Brief an die Korinther* (Göttingen, 1976).
Burnett, F. W.: *The Testament of Jesus-Sophia: A Redaction-Critical Study of the Eschatological Discourse in Matthew* (Washington, 1981).

Campbell, D. A.: *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21–26* (Sheffield, 1992), 138–72.
Capper, B.: The Interpretation of Acts 5:4, *JSNT* 19 (1983), 117–31.
Caragounis, C.: *Peter and the Rock* (Berlin, 1990).
– *Son of Man* (Tübingen, 1986).
Carmichael, D. B.: David Daube on Eucharist and the Passover Seder, *JSNT* 42 (1991), 45–67.
Carson, D. A.: *The Gospel according to John* (Pillar; Leicester/Grand Rapids, 1991).
Casey, M.: *From Jewish Prophet to Gentile God* (Cambridge, 1991).
– The Original Aramaic Form of Jesus' Interpretation of the Cup, *JTS* 41 (1990), 1–12.
– *The Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7* (London, 1980).
Catchpole, D. R.: *The Quest for Q* (Edinburgh, 1993).
Cerfaux, L.: *Christ in the Theology of St. Paul* (New York/Edinburgh, 1959). – Vgl. *Christus in der paulinischen Theologie* (Düsseldorf, 1964).
Chapman, J.: St Paul and the Revelation to St Peter, Matt. XVI,17, *Revue Bénédictine* 29 (1912), 133–47.

Charlesworth, J. H.: From Jewish Messianology to Christian Christology: Some Caveats and Perspectives. In: Neusner, Green und Frerichs (Hrsgg.), *Judaisms and Their Messiahs*, 225–64.

– *Jesus within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries* (Garden City/London, 1988).

Charlesworth, J. H., und Evans, C. A.: Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels. In: Chilton und Evans (Hrsgg.), *Studying the Historical Jesus*, 479–533.

Chilton, B.: *A Feast of Meanings: Eucharistic Theologies from Jesus through Johannine Circles* (Leiden, 1994).

– *God in Strength* (Linz, 1979).

– Jesus and the Repentance of E. P. Sanders, *TynB* 39 (1988), 1–18.

Chilton, B. (Hrsg.): *The Kingdom of God* (London, 1984).

Chilton, B., und Evans, C. A. (Hrsgg.): *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research* (Leiden, 1994).

Collins, R. F.: *Divorce in the NT* (Collegeville, 1992).

Conzelmann, H.: *Der erste Brief an die Korinther* (Göttingen, 1969).

Corley, B.: Trial of Jesus. In: J. B. Green, S. McKnight und I. H. Marshall (Hrsgg.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove/Leicester, 1992), 841–54.

Craig, W.: The Bodily Resurrection of Jesus, *Gospel Perspectives I*, 47–74.

Cranfield, C. E. B.: *The Epistle to the Romans* I (ICC; Edinburgh, 1975).

– Some Reflections on the Subject of the Virgin Birth, *SJT* 41 (1988), 177–98.

Crossan, J. D.: *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco, 1991). – Vgl. ders.: *Der historische Jesus* (München, 2. Aufl. 1995).

Daube, D.: *The NT and Rabbinic Judaism* (London, 1956).

Davids, P. H.: James and Jesus, *Gospel Perspectives 5*, 63–84.

Davies, G. N.: *Faith and Obedience in Romans* (Sheffield, 1990).

Davies, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism* (London, 4. Aufl. 1980).

Davies, W. D., und Allison, D. C.: *The Gospel according to Saint Matthew* (ICC; Edinburgh, 1988, 1991).

De Jonge, M.: *Christology in Context. The Earliest Christian Response to Jesus* (Philadelphia, 1988).

Denis, A.-M.: L'investiture de la fonction apostolique par »Apocalypse«. Étude thématique de *Gal.* 1,16, *RevBib* 64 (1957), 334–62, 492–515.

De Roover, E.: La maternité virginale dans l'interprétation de Gal 4:4. In: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus* (Analecta Biblica 17–18; Rom, 1963) II, 17–37.

Deutsch, C.: *Hidden Wisdom and the Easy Yoke: Wisdom, Torah, and Discipleship in Matthew 11.25–30* (Sheffield, 1987).

Dodd, C. H.: *The Epistle of Paul to the Romans* (MNTC; London, 1932).

– *More NT Studies* (Manchester, 1968).

– *NT Studies* (Manchester, 1953).

Donfried, K. P.: The Allegory of the Ten Virgins (Matt 25:1–13) as a Summary of Matthean Theology, *JBL* 93 (1974), 415–28.

– Paul and Judaism: 1 Thessalonians 2:13–16 as a Test Case, *Int* 38 (1984), 242–53.

Downing, G.: *Christ and the Cynics* (Sheffield, 1988).

Drane, J. W.: Patterns of Evangelization in Paul and Jesus: A Way Forward in the Jesus-Paul Debate? In: Green und Turner (Hrsgg.), *Jesus of Nazareth*, 281–96.

Drury, J.: *The Parables in the Gospels* (London, 1985).

Dungan, D.: *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul* (Oxford, 1971).
Dungan, D. (Hrsg.): *The Interrelations of the Gospels* (Leuven, 1990).
Dunn, J. D. G.: *Baptism in the Holy Spirit* (London, 1970).
- *Christology in the Making* (London, 2. Aufl. 1989).
- *A Commentary on the Epistle to the Galatians* (BNTC; London/Peabody, 1993).
- *Jesus and the Spirit* (London, 1975).
- *Jesus, Paul and the Law* (London/Louisville, 1990).
- Jesus Tradition in Paul. In: Chilton und Evans (Hrsgg.), *Studying the Historical Jesus*, 155–78.
- The Messianic Secret in Mark. In: Tuckett (Hrsg.), *The Messianic Secret*, 116–31.
- Paul's Knowledge of the Jesus Tradition: The Evidence of Romans. In: K. Kertelge, T. Holtz und C.-P. März (Hrsgg.), *Christus bezeugen. Festschrift für Wolfgang Trilling* (Leipzig, 1988), 193–207.
- *Romans 1–8* (WBC; Waco, 1988).
- *Romans 9–16* (WBC; Waco, 1988).
- *Unity and Diversity in the NT* (London/Philadelphia, 2. Aufl. 1990).
Dupont, J.: La Parabole du Maître qui Rentre dans la Nuit (Mc 13,34–36). In: *Mélanges Béda Rigaux* (Gembloux, 1970), 89–116.
- La Révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt 16,17) et de Paul (Ga 1,16), *RSR* 52 (1964), 411–20.

Ehrman, B. D.: Cephas and Peter, *JBL* 109 (1990), 463–74.
Eisenman, R., und Wise, M.: *Jesus und die Urchristen* (München, 1993).
Ellis, E. E.: *Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag* (Göttingen, 1975).
- Jesus' Use of the Old Testament and the Genesis of New Testament Theology, *Bulletin for Biblical Research* 3 (1993), 59–75.
- The Making of Narratives in the Synoptic Gospels. In: Wansbrough (Hrsg.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, 310–33.
- *Pauline Theology: Ministry and Society* (Grand Rapids/Exeter, 1989).
- Soma in First Corinthians, *Int* 44 (1990), 132–44.
- Traditions in 1 Corinthians, *NTS* 32 (1986), 481–502.

Farmer, W. R.: *Jesus and the Gospel* (Philadelphia, 1982).
- *The Synoptic Problem* (London, 1964/Macon, 1976).
Fee, G. D.: *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids, 1987).
Feine, D. P.: *Jesus Christus und Paulus* (Leipzig, 1902).
Fitzmyer, J. A.: 4Q246: The »Son of God« Document from Qumran, *Biblica* 74 (1993), 153–74.
- *The Gospel According to Luke (X–XXIV)* (AB; Garden City, 1985).
- *Romans* (AB; Garden City, 1993).
Fjärstedt, B.: *Synoptic Tradition in 1 Corinthians: Themes and Clusters of Theme Words in 1 Corinthians 1–4 and 9* (Uppsala, 1974).
Fleddermann, H.: The Discipleship Discourse (Mark 9:33–50), *CBQ* 43 (1981), 57–75.
Ford, D.: *The Abomination of Desolation in Biblical Eschatology* (Washington, 1979).
Fossum, J. E.: *The Name of God and the Angel of the Lord* (Tübingen, 1985).
France, R. T.: *Divine Government* (London, 1990).
- *Matthew: Evangelist and Teacher* (Exeter, 1989).

Fraser, J. W.: *Jesus and Paul* (Appleford, 1974).
Fredriksen, P.: *From Jesus to Christ: The Origins of the NT Images of Jesus* (New Haven, 1988).
Fryer, N.: The Meaning and Translation of *Hilasterion* in Romans 3:25, *EQ* 59 (1987), 99–116.
Fuller, R. H.: The Conception/Birth of Jesus as a Christological Moment, *JSNT* 1 (1978), 37–52.
– *The Foundations of NT Christology* (London, 1965).
Fung, R. Y.-K.: *The Epistle to the Galatians* (NICNT; Grand Rapids, 1988).
Furnish, V. P.: *Jesus according to Paul* (Cambridge, 1993).
– The Jesus-Paul Debate: From Baur to Bültmann. In: Wedderburn (Hrsg.), *Paul and Jesus*, 17–50 = *BJRL* 47 (1964/65), 342–81.

Geddert, T.: *Watchwords: Mark 13 in Markan Eschatology* (Sheffield, 1989).
Georgi, D.: *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief* (Neukirchen-Vluyn, 1964).
Gerhardsson, B.: The Path of the Gospel Tradition. In: P. Stuhlmacher (Hrsg.), *The Gospel and the Gospels* (Grand Rapids, 1991), 75–96.
– *The Testing of God's Son* (Lund, 1966).
Gnanavaram, M.: *Treasure in Heaven and Treasure on Earth: A Traditio-Historical, Redactional and Exegetical Study of a Biblical Tradition, with Special Reference to Its Socio-Economic Setting* (Diss., Coventry, 1994).
Gnilka, J.: *Das Matthäusevangelium II. Teil* (Freiburg, 2. Aufl. 1992).
– *Theologie des Neuen Testaments* (Freiburg, 1994).
Goldingay, J.: *Daniel* (WBC; Waco, 1989).
Goodman, M.: *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome AD 66–70* (Cambridge, 1987).
Goppelt, L.: Jesus und die »Haustafel«-Tradition. In: P. Hoffmann (Hrsg.), *Orientierung an Jesus* (Freiburg, 1973), 93–106.
Goulder, M. D.: *The Evangelists' Calendar* (London, 1978).
– *Luke: A New Paradigm* (Sheffield, 1989).
– *Midrash and Lection in Matthew* (London, 1974).
Gräßer, E.: Der Mensch Jesus als Thema der Theologie. In: Ellis, *Jesus und Paulus*, 129–50.
Graß, H.: *Ostergeschehen und Osterberichte* (Göttingen, 1962).
Grayston, K.: *Dying, We Live: A New Enquiry into the Death of Christ in the NT* (London, 1990).
Green, J. B., und Turner, M. (Hrsgg.): *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and NT Christology* (Grand Rapids/Carlisle, 1994).
Guelich, R. A.: *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding* (Waco, 1982).
Güttgemanns, E.: *Der leidende Apostel und sein Herr* (Göttingen, 1966).
Gundry, R. H.: The Hellenization of Dominical Tradition and the Christianization of Jewish Tradition in the Eschatology of 1–2 Thessalonians, *NTS* 33 (1987), 161–78.
– *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids, 1993).
– *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids, 1982).

Hahn, F.: *Christologische Hoheitstitel* (Göttingen, 1963).
– *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (Neukirchen-Vluyn, 1963).
Hampel, V.: *Menschensohn und historischer Jesus* (Neukirchen-Vluyn, 1990).
Hanson, A. T.: *Studies in Paul's Technique and Theology* (London, 1974).
Hare, D. R. A.: *The Son of Man Tradition* (Minneapolis, 1990).
Harris, M.: *Jesus as God: The NT Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids, 1992).

Harris, W. B.: *A Commentary on the Epistle of St. Paul to the Romans* (Madras, 1964).
Hartman, L.: *Prophecy Interpreted* (Uppsala, 1966).
Harvey, A. E.: *Jesus and the Constraints of History* (London, 1982).
– *Strenuous Commands: The Ethic of Jesus* (London/Philadelphia, 1990).
Haufe, G.: Reich Gottes bei Paulus und in der Jesustradition, *NTS* 31 (1985), 467–72.
Hays, R. B.: *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven, 1989).
– *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11* (Chico, 1983).
Heil, C.: *Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus* (Weinheim, 1994).
Hengel, M.: *The Atonement* (London, 1981).
– *Gewalt und Gewaltlosigkeit* (Stuttgart, 1971).
– *The Johannine Question* (London, 1989). Vgl. ders.: *Die johanneische Frage* (Tübingen, 1993).
– *Der Sohn Gottes* (Tübingen, 1975).
– *War Jesus Revolutionär?* (Stuttgart, 1970).
– *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* (Stuttgart, 1979).
– Zwischen Jesus und Paulus, *ZThK* 72 (1975), 151–206.
Heth, W. A., und Wenham, G. J.: *Jesus and Divorce* (London, 1984).
Hill, D.: *Greek Words and Hebrew Meanings* (Cambridge, 1967).
Hoffmann, P.: Πάντες ἐργάται ἀδικίας: Redaktion und Tradition in Lc 13 22–30, *ZNW* 58 (1967), 188–214.
Holman, C.: *Eschatological Delay in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature* (Diss., Nottingham, 1982).
Holtz, T.: *Der erste Brief an die Thessalonicher* (Neukirchen-Vluyn, 1986).
– Paul and the Oral Gospel Tradition. In: Wansbrough (Hrsg.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, 380–93.
Hooker, M.: Interchange and Atonement, *BJRL* 60 (1978), 462–81.
– Interchange and Suffering. In: W. Horbury und B. McNeill (Hrsgg.), *Suffering and Martyrdom in the NT* (Cambridge, 1981), 70–83.
– Interchange in Christ, *JTS* 22 (1971), 349–61.
– *Jesus and the Servant* (London, 1959).
– ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, *NTS* 35 (1989), 321–41.
– *The Son of Man in Mark* (London, 1967).
Horbury, W.: The Messianic Associations of »The Son of Man« Sayings, *JTS* 36 (1985), 34–55.
Horrell, D. G.: »The Lord Commanded ... But I have not Used.« Exegetical and Hermeneutical Reflections on 1 Cor 9.14–15, *NTS* 43 (1997), 587–603.
Horsley, R. A.: *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (San Francisco, 1987).
Hübner, H.: *Biblische Theologie des Neuen Testaments II* (Göttingen, 1993).
– Mark. VII.1–23 und das »Jüdisch-Hellenistische« Gesetzverständnis, *NTS* 22 (1976), 319–45.
Hunter, A. M.: *Interpreting Paul's Gospel* (London, 1954).
– *Paul and his Predecessors* (London, 2. Aufl. 1961).
Hurd, J. C.: »The Jesus Whom Paul Preaches« (Acts 19:13). In: Richardson und Hurd (Hrsgg.), *From Jesus to Paul*, 73–89.
Hurtado, L.: Jesus as Lordly Example in Philippians 2:5–11. In: Richardson und Hurd (Hrsgg.), *From Jesus to Paul*, 113–26.

– *One God, One Lord* (London, 1988).

Ito, A.: The Question of the Authenticity of the Ban on Swearing (Matthew 5.33–37), *JSNT* 43 (1991), 5–13.

Jeremias, J.: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen, 1966).
– *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen, 3. Aufl. 1960).
– *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen, 5. Aufl. 1958).
– *Jesu Verheißung für die Völker* (Stuttgart, 1956).
– *Neutestamentliche Theologie I* (Gütersloh, 1971).
– *The Prayers of Jesus* (London, 1967).
Jervell, J.: Paul in the Acts of the Apostles: Tradition, History, Theology. In: J. Kremer (Hrsg.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Leuven, 1979), 297–306.
Jewett, R.: The Agitators and the Galatian Congregation, *NTS* 17 (1970/71), 198–212.
Johnson, L. T.: *The Writings of the NT* (Philadelphia/London, 1986).
Johnston, G.: »Kingdom of God« Sayings in Paul's Letters. In: Richardson und Hurd (Hrsgg.), *From Jesus to Paul*, 143–56.
Jones, P. R.: 1 Corinthians 15:8: Paul the Last Apostle, *TynB* 36 (1985), 3–34.
Juel, D.: *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark* (Missoula, 1977).
Jüngel, E.: *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Tübingen, 3. Aufl. 1967).

Käsemann, E.: *An die Römer* (Tübingen, 4. Aufl. 1980).
Kasher, A.: *Jews and Hellenistic Cities in Eretz-Israel* (Tübingen, 1990).
Kelly, J. N. D.: *A Commentary on the Pastoral Epistles* (H/BNTC; London/New York, 1963).
Kertelge, K.: *»Rechtfertigung« bei Paulus* (Münster, 2. Aufl. 1971).
Kim, S.: Jesus, Sayings of. In: G. F. Hawthorne, R. P. Martin und D. G. Reid (Hrsgg.), *Dictionary of Paul and His Letters* (Grand Rapids/Leicester, 1993), 474–92.
– *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids, 1982).
– *The »Son of Man« as the Son of God* (Tübingen, 1983).
Kissinger, W. S.: *The Sermon on the Mount: A History of Interpretation and Bibliography* (Metuchen, 1975).
Klaiber, W.: *Rechtfertigung und Gemeinde* (Göttingen, 1983).
Klassen, W.: Musonius Rufus, Jesus, and Paul: Three First-Century Feminists. In: Richardson und Hurd (Hrsgg.), *From Jesus to Paul*, 185–206.
Klauck, H.-J.: *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (Münster, 2. Aufl. 1986).
– *Herrenmahl und hellenistischer Kult* (Münster, 1982).
Klausner, J.: *From Jesus to Paul* (London, 1946).
Knight, G. W.: *The Pastoral Epistles* (NIGTC; Grand Rapids/Carlisle, 1992).
Knowling, R. J.: *The Testimony of St. Paul to Christ* (London, 1905).
Köster, H.: *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (London/Philadelphia, 1990).
Kümmel, W. G.: *Heilsgeschehen und Geschichte* (Marburg, 1965).
Kuhn, H.-W.: Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und theologisches Problem, *ZThK* 67 (1970), 295–320.

Laansma, J.: *The Use of the Rest Motif in the NT, with Special Reference to Matthew 11 and Hebrews 3 and 4* (Diss., Aberdeen, erscheint in Kürze).
Ladd, G. E.: *A Theology of the NT* (Grand Rapids, 2. Aufl. 1993).
Lambrecht, J.: Die Logia-Quellen von Markus 13, *Biblica* 47 (1966), 321–60.
– *Die Redaktion der Markus-Apokalypse* (Rom, 1967).
Lapide, P.: *The Resurrection of Jesus: A Jewish Perspective* (London, 1984).
Lindars, B.: *Jesus, Son of Man* (London/Grand Rapids, 1992).
Lindsey, R. L.: *A Hebrew Translation of the Gospel of Mark* (Jerusalem, 1971).
Löhr, G.: 1 Thess 4,15–17: Das »Herrenwort«, *ZNW* 71 (1980), 269–73.
Lohse, E.: *Die Texte aus Qumran* (München, 1964).
– *Theologische Ethik des Neuen Testaments* (Stuttgart, 1988).
Longenecker, B. W.: ΠΙΣΤΙΣ in Romans 3:25: Neglected Evidence for the »Faithfulness of Christ«? *NTS* 39 (1993), 478–80.
Longenecker, R. N.: *The Christology of Early Jewish Christianity* (London, 1970).
Lüdemann, G.: *Die Auferstehung Jesu* (Göttingen, 1994).
– *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Minneapolis, 1989).
– *Paulus, der Heidenapostel*, Bd. 2 (Göttingen, 1983).
Luz, U.: *Das Evangelium nach Matthäus*, I & II (Neukirchen-Vluyn, 1985 & 1990).

Maccoby, H.: *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity* (London, 1986).
– Paul and the Eucharist, *NTS* 37 (1991), 247–67.
MacDonald, D. R.: *There is No Male and Female* (Philadelphia, 1987).
Macdonald, M. Y.: Women Holy in Body and Spirit in the Social Setting of 1 Corinthians 7, *NTS* 36 (1990), 161–81.
Machen, J. G.: *The Origin of Paul's Religion* (London, 1921).
Mack, B.: *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (New York/Shaftesbury, 1993).
– *The Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia, 1988).
Maier, G.: The Church in the Gospel of Matthew. In: D. A. Carson (Hrsg.), *Biblical Interpretation and the Church* (Exeter, 1984), 45–63.
– Jesustradition im 1. Petrusbrief? *Gospel Perspectives* 5, 85–128.
Manson, T. W.: *The Sayings of Jesus* (London, 1949).
Marcus, J.: Entering into the Kingly Power of God, *JBL* 107 (1988), 663–75.
Marshall, C. D.: *Faith as a Theme in Mark's Narrative* (Cambridge, 1989).
Marshall, I. H.: *1 and 2 Thessalonians* (NCBC; London/Grand Rapids, 1983).
– *The Gospel of Luke* (NIGTC; Grand Rapids/Exeter, 1978).
– The Hope of a New Age: The Kingdom of God in the NT, *Themelios* 11 (1985), 5–15 = *Jesus the Saviour* (London, 1990), 213–38.
– *Last Supper, Lord's Supper* (Exeter, 1980).
– *The Origins of NT Christology* (Leicester, 2. Aufl. 1990).
Martin, R. P.: *2 Corinthians* (WBC; Waco, 1986).
– *Reconciliation* (Atlanta/London, 1981).
Matera, F. J.: The Trial of Jesus: Problems and Proposals, *Int* 45 (1991), 5–16.
McDonald, J. I. H.: *Kerygma and Didache* (Cambridge, 1980).
McGing, B. C.: Pontius Pilate and the Sources, *CBQ* 53 (1991), 416–38.
McHugh, J.: *The Mother of Jesus in the NT* (London, 1975).
Meier, J. P.: *Law and History in Matthew's Gospel: A Redactional Study of Matthew 5:17–48* (Rom, 1976).

- *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (Garden City, 1991).
Merklein, H.: *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip* (Würzburg, 1978).
- *Studien zu Jesus und Paulus* (Tübingen, 1987).
Meyer, B.: *The Aims of Jesus* (London, 1979).
Michaels, J. R.: Paul and John the Baptist: An Odd Couple, *TynB* 42 (1991), 245–60.
Moe, P. O.: *Paulus und die evangelische Geschichte* (Leipzig, 1912).
Mohrlang, R.: *Matthew and Paul: A Comparison of Ethical Perspectives* (Cambridge, 1984).
Moo, D.: Jesus and the Authority of the Mosaic Law, *JSNT* 20 (1984), 3–49.
- Paul and the Law in the Last Ten Years, *SJT* 40 (1987), 287–307.
Morris, L.: *The Apostolic Preaching of the Cross* (London, 1955).
- The Gospels and the Jewish Lectionaries, *Gospel Perspectives III*, 129–53.
Moses, A. D. A.: *Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy* (Sheffield, 1996).
Motyer, S.: Righteousness by Faith in the NT. In: J. I. Packer (Hrsg.), *Here We Stand* (London, 1986), 32–56.
Moule, C. F. D.: *The Birth of the NT* (London/San Francisco, 3. Aufl. 1982).
- *The Origin of Christology* (Cambridge, 1977).
Munck, J.: *Paul and the Salvation of Mankind* (London, 1959).
Murphy-O'Connor, J.: John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses, *NTS* 36 (1990), 359–74.
Myers, C.: *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Maryknoll, 1988).

Neill, S., und Wright, N. T.: *The Interpretation of the NT 1861–1986* (Oxford, 1988).
Neirynck, F.: Paul and the Sayings of Jesus. In: A. Vanhoye (Hrsg.), *L'Apôtre Paul* (Leuven, 1986), 265–321.
- The Sayings of Jesus in 1 Corinthians. In: R. Bieringer, *The Corinthian Correspondence* (Leuven, 1996).
Nelson, P. K.: *Leadership and Discipleship: A Study of Luke 22:24–30* (Diss., Bristol, 1991).
Neusner, J.: Mr Sanders' Pharisees and Mine, *SJT* 44 (1991), 73–95.
Neusner, J., Green, W. S., und Frerichs, E. S. (Hrsgg.): *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge, 1987).
Nickelsburg, G. W. E.: Salvation without and with a Messiah: Developing Beliefs in Writings Ascribed to Enoch. In: Neusner, Green und Frerichs (Hrsgg.), *Judaisms and Their Messiahs*, 49–68.
Ninan, I.: *Jesus as the Son of God: An Examination of the Background and Meaning of »Son of God« in Paul's Christology with Particular Reference to Romans 8* (Diss., Coventry, 1994).
Nolland, J.: *Luke 1–9:20* (WBC; Waco, 1989).
- *Luke 9:21–18:34* (WBC; Waco, 1993).

O'Brien, P. T.: *Colossians, Philemon* (WBC; Waco, 1982).
- *The Epistle to the Philippians* (NIGTC; Grand Rapids, 1991).
O'Neill, J. C.: The Kingdom of God, *NovT* 35 (1993), 130–41.
Orchard, J. B.: Thessalonians and the Synoptic Gospels, *Biblica* 19 (1938), 19–42.
Osborne, G. R.: *The Resurrection Narratives: A Redactional Study* (Grand Rapids, 1984).

Page, S. H. T.: The Authenticity of the Ransom Logion (Mark 10:45b), *Gospel Perspectives I*, 137–62.

Park, E. C.: *The Mission Discourse in Matthew's Interpretation* (Tübingen, 1995).
Patterson, S. J.: Paul and the Jesus Tradition, *HTR* 84 (1991), 23–41.
Payne, P. B.: The Authenticity of the Parable of the Sower and Its Interpretation, *Gospel Perspectives I*, 163–208.
Perkins, P.: *Resurrection* (London/Garden City, 1985).
Perrin, N.: *Jesus and the Language of the Kingdom* (Philadelphia/London, 1976).
– *The Resurrection according to Matthew, Mark and Luke* (Philadelphia, 1977).
Pesch, R.: *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (Freiburg, 1978).
– Das Evangelium Gottes über seinen Sohn. Zur Auslegung der Tradition in Röm 1,1–4. In: K. Kertelge, T. Holtz und C.-P. März (Hrsgg.), *Christus bezeugen. Festschrift für Wolfgang Trilling* (Leipzig, 1988), 208–17.
– *Das Markusevangelium* (Freiburg, 1977).
– *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13* (Düsseldorf, 1968).
Piper, J.: The Demonstration of the Righteousness of God in Romans 3:25, 26, *JSNT* 7 (1980), 2–32.
– *»Love your Enemies«: Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and the Early Christian Paraenesis* (Cambridge, 1980).
Pixner, B.: *Wege des Messias und Stätten der Urkirche* (Gießen, 1991).

Quesnell, Q.: »Made Themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven« (Mt 19,12), *CBQ* 30 (1968), 335–58.

Räisänen, H.: *Jesus, Paul and Torah* (Sheffield, 1992).
– *Paul and the Law* (Tübingen, 1983).
Refoulé, F.: Primauté de Pierre dans les évangiles, *RSR* 38 (1964), 1–41.
Regner, F.: *»Paulus und Jesus« im 19. Jahrhundert* (Göttingen, 1977).
Resch, A.: *Der Paulinismus und die Logia Jesu* (Leipzig, 1905).
Richardson, P.: »I Say, Not the Lord«: Personal Opinion, Apostolic Authority and the Development of Early Church Halakah, *TynB* 31 (1980), 65–86.
– The Thunderbolt in Q and the Wise Man in Corinth. In: Richardson und Hurd (Hrsgg.), *From Jesus to Paul*, 91–111.
Richardson, P., und Gooch, P.: Logia of Jesus in 1 Corinthians, *Gospel Perspectives 5*, 39–62.
Richardson, P., und Hurd, J. C. (Hrsgg.): *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare* (Waterloo, 1984).
Ridderbos, H. N.: *Paul and Jesus* (Philadelphia, 1958).
Riesner, R.: *Die Frühzeit des Apostels Paulus* (Tübingen, 1994).
– *Jesus als Lehrer* (Tübingen, 1981).
– Paulus und die Jesus-Überlieferung. In: J. Ådna, S. J. Hafemann und O. Hofius, *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche* (Göttingen, 1997), 347–65.
Robinson, J. A. T.: *The Body* (London, 1952).
– *The Priority of John* (London, 1985).
Robinson, J. M.: Kerygma and History in the NT. In: J. P. Hyatt (Hrsg.), *The Bible in Modern Scholarship* (Nashville, 1965), 114–50.
Robinson, W. C.: A Re-Study of the Virgin Birth of Christ, *EQ* 37 (1965), 198–212.
Roloff, J.: *Die Kirche im Neuen Testament* (Göttingen, 1983).

Sanders, E. P.: *The Historical Figure of Jesus* (London, 1993).
– *Jesus and Judaism* (London, 1985).

– *Paul and Palestinian Judaism* (London, 1977). – Vgl. ders.: *Paulus und das palästinische Judentum* (Göttingen, 1985).
Sanders, E. P., und Davies, M.: *Studying the Synoptic Gospels* (London/Philadelphia, 1989).
Sandmel, S.: Parallelomania, *JBL* 81 (1962), 1–13.
Sauer, J.: Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu den synoptischen und paulinischen Aussagen über Feindesliebe und Wiedervergeltungsverzicht, *ZNW* 76 (1985), 1–28.
Schaller, B.: Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung. In: E. Lohse, C. Burchard und B. Schaller (Hrsgg.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Göttingen, 1970), 226–46.
Schenk, W.: Auferweckung der Toten oder Gericht nach den Werken, Tradition und Redaktion in Matthäus xxv 1–13, *NovT* 8 (1966), 223–34.
Schillebeeckx, E.: *Jesus* (Freiburg, 3. Aufl. 1975).
Schippers, R.: The Pre-Synoptic Tradition in 1 Thessalonians II 13–16, *NovT* 8 (1966), 223–34.
Schlatter, A.: *Jesus und Paulus* (Stuttgart, 3. Aufl. 1961).
Schlier, H.: *Der Römerbrief* (Freiburg, 1977).
Schmithals, W.: Paulus und der historische Jesus, *ZNW* 53 (1962), 145–60.
Schnackenburg, R.: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (Freiburg; I: 1986; II: 1988).
Schneider, G.: *Jesusüberlieferung und Christologie* (Leiden, 1992).
Schnelle, U.: *Gerechtigkeit und Christusgegenwart* (Göttingen, 1983).
Schrage, W.: *Der erste Brief an die Korinther, II* (Neukirchen-Vluyn, 1995).
– *Ethik des Neuen Testaments* (Göttingen, 1982).
Schürer, E.: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* III/1, überarb. von G. Vermes, F. Millar und M. Goodman (Edinburgh, 1986).
Schürmann, H.: »Das Gesetz des Christus« (Gal 6,2). In seinen *Studien zur neutestamentlichen Ethik* (Stuttgart, 1990), 53–77.
– *Das Lukasevangelium I* (Freiburg, 1969).
Schulz, S.: *Neutestamentliche Ethik* (Zürich, 1987).
Schweitzer, A.: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen, 5. Aufl. 1933).
Schweizer, E.: *Das Evangelium nach Markus* (Göttingen, 1968).
– *Das Evangelium nach Matthäus* (Göttingen, 1973).
– *The Lord's Supper according to the NT* (Philadelphia, 1967).
Scobie, C. H. H.: Jesus or Paul? The Origin of the Universal Mission of the Christian Church. In: Richardson und Hurd (Hrsgg.), *From Jesus to Paul*, 47–60.
Scott, J. M.: *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of* ΥΙΟΘΕΣΙΑ *in the Pauline Corpus* (Tübingen, 1992).
Segal, A.: *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven, 1990).
Simpson, J. W.: The Problems Posed by 1 Thessalonians 2:15–16 and a Solution, *Horizons in Biblical Theology* 12 (1990), 42–72.
Smallwood, E. M.: *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian* (Leiden, 2. Aufl. 1981).
Sneed, R.: »The Kingdom of God Is within You« (Lk 17,21), *CBQ* 24 (1962), 363–82.
Snodgrass, K.: *The Parable of the Wicked Tenants: An Inquiry into Parable Interpretation* (Tübingen, 1983).
Sobrino, J.: *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach* (London, 1978).
Söding, T.: *Das Liebesgebot bei Paulus* (Münster, 1995).
– *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus* (Stuttgart, 1992).
Stanley, D. P.: Pauline Allusions to the Sayings of Jesus, *CBQ* 23 (1961), 26–39.

Stanton, G. N.: *A Gospel for a New People* (Edinburgh, 1992).
- *Jesus of Nazareth in NT Preaching* (Cambridge, 1974).

Steck, O. H.: *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (Neukirchen-Vluyn, 1967).
Stegemann, H.: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus* (Freiburg, 1993).
Stendahl, K.: The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West, *HTR* 56 (1963), 199–215 = *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia, 1976), 78–96. Vgl. dt. *Der Jude Paulus und wir Heiden* (1978).
Stoldt, H.-H.: *Geschichte und Kritik der Markushypothese* (Göttingen, 1977).
Strecker, G.: *Theologie des Neuen Testaments* (Berlin, 1996).
Stuhlmacher, P.: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. I: *Grundlegung. Von Jesus zu Paulus* (Göttingen, 1992).
- *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (Göttingen, 1966).
- Jesustradition im Römerbrief? *Theologische Beiträge* 14 (1983), 240–50.
- Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl, *ZThK* 84 (1987), 1–35.
- *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit* (Göttingen, 1981).

Suggs, J.: *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge, 1970).
Sweet, J.: »A House Not Made with Hands«. In: W. Horbury (Hrsg.), *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel* (Sheffield, 1991), 368–90.
Swete, H. B.: *The Gospel according to St Mark* (London, 3. Aufl. 1909).

Taylor, V.: *The Gospel according to St. Mark* (London, 1963).
Telford, W.: *The Barren Temple and the Withered Fig Tree* (Sheffield, 1980).
Theißen, G.: *Der Schatten des Galiläers* (München, 1986).
- *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen, 2. Aufl. 1983).

Theißen, G., und Merz, A.: *Der historische Jesus* (Göttingen, 1996).
Thielman, F.: *Paul and the Law* (Downers Grove, 1994).
Thomas, J. C.: *Footwashing in John 13 and the Johannine Community* (Sheffield, 1991).
Thompson, M.: *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1–15.13* (Sheffield, 1991).
Tuckett, C. M.: 1 Corinthians and Q, *JBL* 102 (1983), 607–18.
- Paul and the Synoptic Mission Discourse? *ETL* 60 (1984), 376–81.
- *The Revival of the Griesbach Hypothesis* (Cambridge, 1983).
- Synoptic Tradition in 1 Thessalonians. In: R. F. Collins (Hrsg.), *The Thessalonian Correspondence* (Leuven, 1990), 160–82.

Tuckett, C. M. (Hrsg.): *The Messianic Secret* (London, 1983).
Twelftree, G. H.: Jesus in Jewish Traditions, *Gospel Perspectives* 5, 289–341.

Vermes, G.: *The Dead Sea Scrolls in English* (London, 3. Aufl. 1987).
- *Jesus and the World of Judaism* (London, 1983).
- *Jesus the Jew* (London, 2. Aufl. 1983).
- Qumran Forum Miscellanea I, *JJS* 43 (1992), 299–305.
- *The Religion of Jesus the Jew* (London, 1993).

Vollenweider, S.: *Freiheit als neue Schöpfung* (Göttingen, 1989).

Wall, R.: Successors to »the Twelve« according to Acts 12:1–7, *CBQ* 53 (1991), 628–43.
Walter, N.: Paul and the Early Christian Jesus-Tradition. In: Wedderburn (Hrsg.), *Paul and Jesus*, 51–80.
- Paulus und die urchristliche Jesustradition, *NTS* 31 (1985), 498–522.

Wansbrough, H. (Hrsg.): *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (Sheffield, 1991).
Weatherley, J. A.: The Authenticity of 1 Thessalonians 2.13–16: Additional Evidence, *JSNT* 42 (1991), 79–98.
Webb, R. L.: John the Baptist and His Relationship to Jesus. In: Chilton und Evans (Hrsgg.), *Studying the Historical Jesus*, 179–229.
– *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (Sheffield, 1991).
Wedderburn, A. J. M.: *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background* (Tübingen, 1987).
– *The Reasons for Romans* (Edinburgh, 1988).
Wedderburn, A. J. M. (Hrsg.): *Paul and Jesus: Collected Essays* (Sheffield, 1989).
Weder, H.: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern* (Göttingen, 3. Aufl. 1984).
– *Das Kreuz Jesu bei Paulus* (Göttingen, 1981).
Weiser, A.: *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (München, 1971).
Welborn, L. L.: The Dangerous Double Affirmation: Character and Truth in 2Cor 1,17, *ZNW* 86 (1995), 34–52.
Wenham, D.: Acts and the Pauline Corpus, II: The Evidence of Parallels. In: B. W. Winter und A. D. Clarke (Hrsgg.), *The Book of Acts in Its First Century Setting*. I: *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting* (Grand Rapids/Carlisle, 1993), 215–58.
– The Enigma of the Fourth Gospel: Another Look, *TynB* 48 (1997), 149–78.
– *Gospel Perspectives 4: The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse* (Sheffield, 1984).
– How Jesus Understood the Last Supper: A Parable in Action, *Churchman* 105 (1991), 246–60.
– The Interpretation of the Parable of the Sower, *NTS* 20 (1974), 299–319.
– Kingdom and Creation: From Jesus to Paul, *Theology in Green* 3 (1992), 27–38; 4 (1992), 32–39.
– A Note on Mark 9.33–42/Matt 18.1–6/Luke 9.46–50, *JSNT* 14 (1982), 113–18.
– A Note on Matthew 24:10–12, *TynB* 31 (1980), 155–62.
– *The Parables of Jesus: Pictures of Revolution* (London/Downers Grove, 1989).
– Paul's Use of the Jesus Tradition: Three Samples, *Gospel Perspectives 5*, 7–37.
– The Story of Jesus Known to Paul. In: Green und Turner (Hrsgg.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, 297–311.
– The Synoptic Problem Revisited: Some New Suggestions about the Composition of Mark 4:1–34, *TynB* 23 (1972), 3–38.
– »This Generation Will Not Pass ...«: A Study of Jesus' Future Expectation in Mark 13. In: H. H. Rowdon (Hrsg.), *Christ the Lord* (Leicester, 1982), 127–50.
– Unity and Diversity in the NT. In: Ladd, *Theology of the NT*, 684–719.
Wenham, D., und Moses, A. D. A.: »There Are Some Standing Here ...«: Did They Become the »Reputed Pillars« of the Jerusalem Church? Some Reflections on Mark 9:1, Galatians 2:9 and the Transfiguration, *NovT* 36 (1994), 146–63.
Wenham, G. J.: *The Book of Leviticus* (New International Commentary on the OT; Grand Rapids, 1979).
Wenham, J. W.: *Easter Enigma* (Exeter, 1984).
– *Redating Matthew, Mark and Luke* (London, 1991).
Westerholm, S.: *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids, 1988).
Whiteley, D. E. H.: *The Theology of St Paul* (Oxford, 1964).
Wilson, S. G.: From Jesus to Paul: The Contours and Consequences of a Debate. In: Richardson und Hurd (Hrsgg.), *From Jesus to Paul*, 1–21.

Wire, A. C.: *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric* (Minneapolis, 1990).
Witherington, B.: *The Christology of Jesus* (Minneapolis, 1990).
- *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Edinburgh, 1994).
- *Jesus, Paul and the End of the World* (Downers Grove/Exeter, 1992).
- *Women and the Genesis of Christianity* (Cambridge, 1990).
- *Women in the Ministry of Jesus* (Cambridge, 1984).

Wolff, C.: Humility and Self-Denial in Jesus' Life and Message and in the Apostolic Existence of Paul. In: Wedderburn (Hrsg.), *Paul and Jesus*, 145–60. = Ders.: Niedrigkeit und Verzicht in Wort und Weg Jesu und in der apostolischen Existenz des Paulus, *NTS* 34 (1988), 183–96.
- True Apostolic Knowledge of Christ: Exegetical Reflections on 2 Corinthians 5.14ff. In: Wedderburn (Hrsg.), *Paul and Jesus*, 81–98.

Wrede, W.: *Paulus* (Halle, 1904).
Wright, N. T.: *The Climax of the Covenant* (Edinburgh, 1991).
- *Jesus and the Victory of God* (London, 1996).
- *The NT and the People of God* (London/Minneapolis, 1992).

Zager, W.: *Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu* (Berlin, 1996).
Zahl, P.: *Die Rechtfertigungslehre Ernst Käsemanns* (Stuttgart, 1996).
Ziesler, J.: *The Meaning of Righteousness in Paul* (Cambridge, 1972).
- *Pauline Christianity* (Oxford, 1983).
- *Paul's Letter to the Romans* (London/Philadelphia, 1989).

Zimmermann, M. und R.: Zitation, Kontradiktion oder Applikation? Die Jesuslogien in 1Kor 7,10f. und 9,14: Traditionsgeschichtliche Verankerung und paulinische Interpretation, *ZNW* 87 (1996), 83–100.

Register moderner Autoren

Aejmelaeus, L.: 274, 300–302
Aland, K.: 92
Allison, D.C.: 17, 23, 32, 60, 103, 107, 122, 154, 175–180, 182, 184, 191, 197f., 228, 233, 236, 246f., 304, 318, 349f., 352
Anderson, H.: 147
Antwi, J.: 130, 138
Armstrong, K.: 1f.
Arnold, C.E.: 56

Badenas, R.: 204
Balch, D.: 223
Bammel, E.: 38, 271
Banks, R.: 196
Barclay, J.: 5, 203
Barr, J.: 102
Barrett, C.K.: 86, 126, 132, 183, 224
Barth, M.: 22
Bauckham, R.J.: 181, 238, 351
Baur, F.C.: 2
Bayer, H.F.: 126, 144, 158, 273
Beale, G.K.: 366
Beare, F.W.: 70f.
Beasley-Murray, G.R.: 31, 103, 132, 262, 295, 298, 311
Becker, J.: 4f., 365
Beker, J.C.: 47, 52, 268
Best, E.: 22, 284
Betz, H.D.: 194, 357
Betz, O.: 182
Blomberg, C.: 19, 80
Blythe, R.: 2
Borg, M.: 16, 34, 127, 201
Bosch, D.: 267, 291
Boucher, M.: 80
Brandon, S.G.F.: 38
Brown, C.: 178, 313
Brown, J.P.: 17, 27, 78, 81, 122, 147, 173f., 191, 215, 224, 229, 258, 292, 294, 319, 355
Brown, R.E.: 205, 232f., 304, 308
Bultmann, R.: 4f., 8f., 15, 19, 46, 53, 64, 111, 141, 264, 360
Burnett, F.W.: 285

Campbell, D.A.: 52, 138, 320
Capper, B.: 92
Caragounis, C.: 99, 180
Carmichael, D.B.: 142
Carson, D.A.: 157
Casey, M.: 8, 94, 96f., 100, 103f., 142, 313
Catchpole, D.R.: 16, 151, 191, 226
Chapman, J.: 180
Charlesworth, J.H.: 16, 22, 132
Chilton, B.: 31f., 40, 132
Collins, R.F.: 255
Conzelmann, H.: 77, 148
Corley, B.: 328
Craig, W.: 331
Cranfield, C.E.B.: 49, 227, 308, 320, 324
Crossan, J.D.: 34, 88f., 100, 103, 141, 174, 328

Daube, D.: 142, 242
Davies, G.N.: 122, 320
Davies, W.D.: 60, 154, 180, 191, 197f., 228, 236, 246f., 304, 318, 353, 368
De Jonge, M.: 94
Denis, A.-M.: 182
Deutsch, C.: 107
Dodd, C.H.: 59, 61, 190f., 228, 233, 277, 292
Donfried, K.P.: 170, 271, 278, 292
Downing, G.: 88
Drane, J. W.: 13, 357
Drury, J.: 80
Dungan, D.: 16, 150, 172, 174, 178, 217, 219
Dunn, J.D.G.: 11, 17, 59, 66, 82, 84f., 87, 94, 97f., 101–103, 106, 110, 112, 115, 122, 135–137, 178, 207, 237, 249, 307, 311, 362–365
Dupont, J.: 180, 182, 296

Ehrman, B.D.: 182
Eisenman, R.: 15, 96
Ellis, E.E.: 16, 187f., 192, 213, 256
Ensor, P.: 55, 60

Farmer, W.R.: 16, 52, 354, 359
Fee, G.D.: 63, 66, 116, 143, 148, 191
Feine, D.P.: 79, 215, 280, 368
Fitzmyer, J.A.: 51, 111, 131, 141
Fjärstedt, B.: 17, 23, 28, 117, 172, 177, 184, 242, 318, 347, 366, 370
Fleddermann, H.: 232
Ford, D.: 285, 287
France, R.T.: 37, 197
Fraser, J.W.: 1f., 15, 79, 184, 224, 361
Fredriksen, P.: 4, 57, 156
Fryer, N.: 137

Fuller, R.H.: 94, 122
Fung, R.Y.-K.: 79, 328
Furnish, V.P.: 2, 14f., 17, 73, 218, 356, 361

Geddert, T.: 157, 248, 266
Georgi, D.: 5, 56, 112
Gerhardsson, B.: 314, 366
Goldingay, J.: 100
Goodman, M.: 34
Goppelt, L.: 365
Goulder, M.D.: 4, 12, 18, 21, 27, 83, 173f., 176, 182, 191, 224, 242, 252, 277, 289, 294, 298, 306
Grass, H.: 331
Grayston, K.: 137
Guelich, R.A.: 194
Gundry, R.H.: 76, 79, 81, 111, 144, 165, 276, 278f., 298, 300, 304
Güttgemanns, E.: 4

Hahn, F.: 94, 160
Hanson, A.T.: 320
Hare, D.R.A.: 99
Harris, W.B.: 47, 61, 106
Hartman, L.: 283
Harvey, A.E.: 15, 39, 95, 97f., 193
Haufe, G.: 67f.
Hays, R.B.: 23, 305, 320, 333, 350f., 360
Hengel, M.: 22, 38, 98, 138, 357
Heth, W.: 219
Hill, D.: 132, 137
Hoffmann, P.: 296
Holman, C.: 285, 287
Holtz, T.: 173, 275, 283, 291
Hooker, M.: 99, 115, 132, 136, 320
Horbury, W.: 101
Horsley, R.A.: 31, 34, 39, 88, 150, 159, 161
Hunter, A.M.: 77, 137
Hurd, J.C.: 14, 223, 233
Hurtado, L.: 94, 242

Ito, A.: 244

Jeremias, J.: 131, 141, 150, 160f., 201, 296
Jervell, J.: 162, 205
Jewett, R.: 271
Johnson, L. T.: 22, 138
Johnston, G.: 66, 71
Juel, D.: 158f., 185
Jüngel, E.: 53, 340

Käsemann, E.: 51f., 148
Kasher, A.: 290
Kelly, J.N.D.: 22
Kim, S.: 17, 72 , 99, 132, 184, 227, 234, 340f., 358, 367
Kissinger, W.S.: 194
Klausner, J.: 2
Knight, G.W.: 22
Knowling, R.J.: 66, 296, 308, 368
Koester, H.: 5, 72, 120
Kuhn, H.-W.: 5
Kümmel, W.G.: 367

Laansma, J.: 107
Lapide, P.: 331
Lindars, B.: 99
Longenecker, B.W.: 320
Longenecker, R.N.: 94, 98, 132
Lüdemann, G.: 275, 331f.
Luz, U.: 151, 228, 246

Maccoby, H.: 2, 141
MacDonald, D.R.: 223, 255f.
Macdonald, M.Y.: 219, 221, 224, 256
Mack, B.: 2, 19, 88, 95
Maier, G.: 154, 366
Manson, T.W.: 197
Marcus, J.: 32
Marshall, C.D.: 31, 320
Marshall, I.H.: 22, 94, 109, 116, 130f., 138, 142, 149, 175, 233, 284, 318
Martin, R.P.: 53, 319
Matera, F.J.: 127
McDonald, J.I.H.: 178
McGing, B.C.: 128
McHugh, J.: 308
Meier, J.P.: 22
Meyer, B.: 15
Michaels, J.R.: 309
Mohrlang, R.: 206
Moo, D.: 196, 202
Morris, L.: 137, 253
Moses, A.D.A.: 183, 321, 324–326
Motyer, S.: 52
Moule, C.F.D.: 38, 94, 224
Munck, J.: 163
Murphy-O'Connor, J.: 128
Myers, C.: 232, 248

Neill, S.: 16
Neirynck, F.: 17, 83–85, 175, 219, 227, 229, 233, 246, 254, 275
Nelson, P.K.: 325
Neusner, J.: 95, 127
Nickelsburg, G.W.E.: 132
Nietzsche, F.: 2
Ninan, I.: 107, 122, 250, 314, 331, 351

Nolland, J.: 75f., 144, 163

O'Brien, P.T.: 22, 56, 77f., 87, 116, 208, 234, 246, 328, 364
O'Neill, J.C.: 32, 176
Orchard, J.B.: 279, 281
Osborne, G.R.: 330

Patterson, S.J.: 72
Payne, P.B.: 81
Perkins, P.: 331
Perrin, N.: 32, 331
Pesch, R.: 86, 106, 141, 262, 324
Piper, J.: 52, 195
Pixner, B.: 92

Räisänen, H.: 83f., 175, 231, 357
Refoulé, F.: 182
Resch, A.: 23, 28, 60, 214, 221, 224, 227, 239, 251, 322, 368
Richardson, P.: 14, 17, 79, 117–119, 217f., 225, 310, 362
Ridderbos, H.N.: 107, 112
Riesner, R.: 2, 17, 19, 182, 231, 233, 271
Robinson, J.A.T.: 22, 90, 168
Robinson, J.M.: 18, 74, 118, 318, 326, 360
Robinson, W.C.: 308

Sanders, E.P.: 16, 19, 31, 40, 84, 91, 127, 139, 150, 154, 156, 160, 166, 168, 176, 300
Sandmel, S.: 13
Sauer, J.: 257
Schippers, R.: 318, 364
Schlatter, A.: 160, 205
Schmithals, W.: 2, 6, 8, 217
Schnackenburg, R.: 193
Schrage, W.: 5, 193, 361, 365
Schürer, E.: 271
Schürmann, H.: 132, 173, 231, 252, 367
Schweizer, E.: 247, 251
Scobie, C.H.H.: 151, 160f., 163
Scott, J.M.: 102, 105, 123, 158, 222, 305, 311f.
Segal, A.: 69, 322
Simpson, J.W.: 287
Smallwood, E.M.: 271
Sneed, R.: 68, 223, 326
Snodgrass, K.: 103, 158
Stanley, D.P.: 17, 79, 170, 184, 224, 233
Stanton, G.N.: 13, 21, 69, 116, 151, 319, 363, 365f.
Steck, O.H.: 271, 287, 302
Stendahl, K.: 52
Strecker, G.: 4
Stuhlmacher, P.: 17, 48, 52, 55, 69, 115f., 132, 137, 225, 228, 236, 242, 299, 327, 367
Suggs, J.: 107
Sweet, J.: 157, 165, 183, 186, 298

Taylor, V.: 147, 247, 324
Telford, W.: 73
Theißen, G.: 5, 16, 19, 31, 34, 88, 157, 178, 193
Thompson, M.: 14, 17, 23f., 28f., 66, 71, 83, 85, 147, 225f., 231, 238f., 242, 250, 258, 280, 328, 348, 362, 366
Tuckett, C.M.: 16, 26, 77, 98, 176, 233, 278f., 289f., 300–303
Twelftree, G.H.: 150

Vermes, G.: 2, 15, 21, 35, 39, 89, 96, 99, 101f., 141, 151

Walter, N.: 17, 66f., 223, 255, 326, 353, 359
Weatherley, J.A.: 287
Webb, R.L.: 36, 89
Wedderburn, A.J.M.: 8, 10, 14, 50, 52f., 61, 71f., 140, 319, 357
Weiser, A.: 296
Wenham, D.: 17, 137, 285, 324
Wenham, G.J.: 183, 219, 324–326
Wenham, J.W.: 16, 330
Westerholm, S.: 202
Whiteley, D.E.H.: 137
Wilson, S.G.: 2–5, 8, 10, 12f., 17, 205
Wire, A.C.: 221f., 255f.
Witherington, B.: 14, 43, 67f., 88, 94f., 102f., 107, 132, 149f., 154f., 170, 201, 213, 219, 266, 269, 271–273, 279, 292
Wolff, C.: 219, 242, 313, 319, 327, 329, 361
Wrede, W.: 2
Wright, N.T.: 16, 31, 46, 94, 109, 116, 127, 166, 262, 327, 361

Zahl, P.: 52
Ziesler, J.: 52, 61, 137, 166

Bibelstellenregister

Genesis
1, 2 100
1:27 255
1:28 78, 113
2 168
6:2, 4 101
12:3 166
18:7 99
18:18 166

Exodus
15:13 135
25:17–21 137
30:30–33 95
33:12, 13 103

Levitikus
1:4 136
2:13 232
4, 5 136
16:34 137

Deuteronomium
4:1 32, 68
5:31 325
6:13, 16 314
6:18 32, 68
8:3 314
16:20 68
18:15, 16 95
19:15 189
24:1–4 193
34:10 103

Richter
14:6 207

1 Samuel
10 97
10:10 207
14:52 99
15, 16 95
16:13 98

2 Samuel
7 101, 158f., 164, 306
7:14 164

1 Könige
19:15 95

Ijob
14:1 308
15:14 308

Psalmen
2:7, 12 101
8 114–116, 122, 170
8:4–6 99f., 114
18:6 283
22:1, 2 129
69:9 327
75:9 132
80 101, 116, 170
85:4–13 51
89:26, 27 101
96:13 51
97:1 35
98:2, 9 51
99:1 35
110:1 111f., 115, 122
118:22, 23 158, 189
146:10 35

Jesaja
2:2–4 34, 156, 159
5 170
8:14 184, 238
9:5, 6, 7 95
11 97f., 201
11:1–9 34, 95
24 301
25:7, 8 34
29:13 87
29:14 118
31:3 247
35 36
35:4, 5 34, 40
40:3 91, 104
41:14 135
45:1 95
45:23 110
49–60 138
49:6 34, 160
49:22, 23 34

51:17 132
53 131f., 138
53:4 231, 317, 327
53:12 129
53:13 233
55:10, 11 79
56 41
56:6–8 156, 159
59:17 77
60:4–14 163
61 36, 48, 50f., 97f.
61:1, 2 40, 97

Jeremia
6:14 283
7:1–15 155f.
23:3–6 153
23:5, 6 51
25:15, 16 132
30 161
31 209, 233
31:8 153
31:31–34 42, 131, 208
31:32 206
32 301
33:14–16 51
42:10 186
45:4 186

Ezechiel
1:26 116
11:19 42
34 40, 152
36:22–28 37, 42
37 42, 161
37:15–28 41
40–48 156

Daniel
2 35
2:18 75
2:27–30 75
2:44 35
2:47 75
7 35, 100–102, 115f., 162, 263f., 336
7:13 116, 156
7:14 35
7:27 156
9:27 156
11:31 156
12:11 156

Hosea
6:2 157
11:1–4 101

Joël
2:28–32 207
3:5 110

Sacharja
9:9 97
13:7 129
14:9 35
14:16–21 156, 160

Maleachi
3:1–4 104
3:23 95

Matthäus
1:1–17 350
1:1, 17, 20, 21 305
1:20 305
2:5, 6 305
2:15 305
3:1 156
3:2 90, 156, 309
3:3 91, 156
3:7–10 309
3:10 265
3:11 210, 313
3:13–15 313
3:14 91, 145, 309
3:15 69f.
4:1–11 313
4:8 38
4:18–22 66
4:19 152
5, 6 59, 205
5–7 194
5:3 31, 42f., 50, 72, 97, 214
5:3–6 206
5:3–12 66
5:5 32, 319
5:6 42, 69, 72
5:9 225
5:10–12 66, 267, 294
5:13–16 228
5:17 36, 199, 206, 230
5:17–20 196–199
5:18, 19 206
5:20 66–70, 194, 362
5:21–30 41, 230
5:21–48 194, 198

5:22, 23	152	10:14	59, 149, 153, 175, 236
5:24	232	10:15	59
5:25, 26	227	10:16	178f.
5:27–28	3	10:17–22	293
5:27–31	195, 363	10:20	200, 210
5:29, 30	144, 246f.	10:22	73
5:31, 32	194	10:23	266
5:32	198, 218f., 253–255	10:26	82
5:33–37	199, 243f.	10:32	115
5:37	25f., 244	10:37	223
5:38–48	226f., 234, 257–259	10:38, 39	139, 144f., 195
5:43	230	10:40	121, 149, 153, 176, 236
5:43–47	232	10:40–42	43, 236f.
5:48	194, 234	11:2	36, 90, 128
6:1–19	82	11:2–19	92
6:10	32, 43, 249, 260	11:3	37, 42
6:19–34	214f.	11:4–6	40
6:21, 22	296f.	11:5	50, 97
6:33	68f.	11:7–19	69
7:1, 3	238f.	11:10	104
7:7	215, 283	11:11	43, 306, 308
7:12	213, 230	11:12	43, 92, 199f., 206
7:13, 14	296	11:12–14	69
7:13–27	278	11:18, 19	44, 107
7:21	67, 111, 296	11:20–24	59
7:21, 22, 23	296	11:25–27	103, 117f., 120f., 181, 336
7:21–27	263, 267	11:27	104, 120, 122
7:24–27	184, 201	11:28–30	197, 206, 231
7:28, 29	201	11:30	200
7:29	103	12:1–8	195
8:1–4	42, 196	12:7	196
8:2, 6, 8, 21, 25	111	12:9–14	195
8:11	261	12:22–30	38
8:17	231, 317	12:24	327
8:18–22	152	12:24–29	56
8:20	319	12:28	38, 43, 63, 66, 200, 209, 324
8:22	144	12:32	200
9:2, 3	130	12:38–42	210, 317
9:8	103	12:46–50	32, 152, 170, 223, 232
9:9–17	196	13	44
9:12, 13	40	13:1–23	78
9:13	66, 107, 134, 196	13:1–31	260f.
9:15	44, 170	13:8	80
9:22	42	13:11	73, 118f.
9:37	177	13:13	75
10	149, 263	13:16, 17	36, 118f.
10:1	149, 175, 179	13:19	80
10:1–42	149	13:24–30	79, 263
10:2, 5	179	13:31	31
10:5	21, 151, 163, 175, 177, 179, 260, 351	13:33	362
		13:41	264
10:7, 8	31, 42, 66, 149, 175, 177–179	13:43, 49	69
10:10	3, 149, 172–174, 179, 343	13:44	45, 66

13:44–46	195	19:3–9	3, 25
13:47–50	263	19:5	171, 218, 362
13:55	120, 304	19:6	25, 218, 225, 253f.
14:1–12	193	19:6–8	25
14:2	90	19:8	108, 206
14:12, 13	90, 128	19:9	25, 219, 225, 253–255
14:14	316	19:10	194
15	41, 59, 83f., 86f., 205, 344	19:11, 12	220f., 224
15:1–20	196	19:13–15	214, 236
15:3	196	19:16–22	195
15:11	199	19:17	206
15:13	184	19:19	230
15:17	86f., 154	19:21	73, 75
15:18, 19	363	19:23–30	76, 214
15:19	59	19:25	73
15:24	21, 151, 163	19:26	42, 205
15:32	316	19:27	195
16:1–4	210, 317	19:28	55, 72, 116, 150, 160, 199, 214, 260, 362
16:6–12	362		
16:15–35	152	19:28–30	96
16:16	154	19:29	68, 223
16:16–20	11, 21, 157, 159, 165, 180–182, 184, 192, 351	19:30	243
		20:16	243
16:17, 18	153f.	20:17–19	125
16:18	183f., 199, 324	20:20, 21	37, 96
16:21	125	20:20–28	145, 214, 240, 348
16:23	184	20:21	260
16:24–28	139, 144, 146, 195, 324	20:22	126, 139, 145
16:25	73	20:25–28	213, 241f.
16:27	100, 263, 296	20:28	107, 132, 135, 148, 242f.
16:28	265, 299, 324	20:34	316
17:1–9	321	21:1–9	96, 131
17:10–13	128	21:3	111
17:12–13	90	21:5	319
17:17	228	21:10–22	261
17:20	73f.	21:21	73
17:24–27	158, 197, 206	21:25	42, 90
18	189, 232, 252, 350, 370	21:28–32	70, 92f.
18:1–9	214, 236	21:32	42, 69f., 90, 92
18:3	32, 43, 67, 200, 236	21:33–46	103, 122, 126, 170, 261
18:6	42, 236–238	21:38	40
18:6–9	213, 237	21:42	165, 184
18:7	236f.	22:1–10	170, 261
18:8, 9	141, 195, 237f., 246	22:15–22	214
18:10–14	40	22:21	227
18:15	153, 190, 238, 242	22:23–33	273
18:15–20	153f., 189–192	22:30	223
18:20	190f.	22:34–40	195, 213, 229
18:21	238	22:41–46	98, 111
18:23–35	234	23	59, 205, 290
18:27	316	23:4	231
18:35	238	23:9–12	122, 214
19:1–12	193, 218, 225	23:13	205, 289

23:13–32	41
23:23–26	196
23:29–39	288, 302
23:34	107, 288, 290, 293
23:36	265, 288, 290, 293
24	185, 261, 281, 295–298, 344, 349
24:2	155
24:4–6	285f.
24:6–22	294
24:8	283
24:9	294
24:9–14	267, 293
24:10–12	299
24:12	287
24:13	73, 291
24:13, 14	292
24:14	160, 267, 287
24:15–31	286
24:21, 29	294
24:24	287
24:26, 27	263
24:30	100, 263, 298f.
24:31	263, 276, 285, 298f.
24:33, 34	265
24:36	103, 266, 284
24:37–41	263, 282, 299
24:40, 41	276, 279, 299
24:42	277, 298f.
24:42–44	27
24:42–25:46	264
24:43, 44	276, 362
24:44	297
24:45–51	111, 214, 267, 281
25:1–13	170, 299
25:13	298
25:14–30	111, 267
25:21	281
25:21–23	214
25:31	264
25:31–46	263, 299
25:34	68
25:37, 46	69
26:26–30	130
26:29	129, 261
26:31	129
26:36–46	126
26:39	145, 249, 251
26:40	278
26:41	247, 251
26:61	185
26:64	97, 100
27:37, 38	127
27:44	327
27:46	126, 129
27:51	186, 189
28:10	330
28:11–15	331
28:16–20	331

Markus

1:1	94
1:1–3	36
1:2, 3	104
1:3	91
1:8	210
1:11	209
1:12, 13	313
1:15	31, 35, 42f., 48, 62, 280
1:16–20	66
1:17, 18	43, 152
1:22	103
1:26	103
1:38	42
1:40–45	42, 196
1:41	316
2:1–3:6	369
2:5, 6	130
2:10	99
2:13–20	196
2:17	40, 66, 69, 107, 134
2:18	90
2:19	44, 170
2:23–28	195
2:27	199
3:1–6	195
3:14, 15	42, 175
3:16	154
3:22	327
3:22–27	38, 56
3:28–30	66
3:29	200
3:31	32, 170, 232, 330
3:31–35	152, 223
4	44
4:1–20	78
4:8	80
4:10–13	75, 79
4:11	74f., 79f., 118f., 347
4:13–20	75, 80
4:15	79
4:20	42
4:21	228
4:22	82, 120
4:26–29	79, 184
4:30	31

4:30–32	170	10:11	194, 219, 225, 254
5:9	38	10:13–16	214, 236
5:34	42	10:14, 15	43
6:3	304	10:15	32, 43, 67, 236
6:6–13	149	10:17–22	195
6:7	175, 177, 179	10:21	75
6:11	59, 153, 175, 236	10:23	223
6:12	175	10:23–31	76, 214
6:14–29	193	10:26	73
6:16	90	10:27	205
6:29	90	10:28	195
6:34	316	10:31	243
6:56	316	10:32–34	125
7	41f., 59, 83–87, 194, 199, 205, 344, 348	10:35–37	37, 96
7:1–23	196	10:35–45	145, 214, 240, 348
7:3, 4	152	10:38	126, 129, 132, 139, 144, 147, 243
7:6	235	10:39	312
7:9	196	10:42	237, 243, 325
7:14–18	80	10:42–45	213, 241
7:17	85	10:44, 45	241–243, 358
7:18, 19	85, 87	10:45	107, 115, 132, 135, 148, 242f.
7:19	84, 86, 196		
7:20	41	10:51	111
7:21, 22	59, 87, 362	11:1–10	96, 131
7:27	151	11:3	111
7:28	111	11:11–26	261
8:2	316	11:12–17	155
8:11–13	210	11:20–26	155
8:15	362	11:22, 23	73
8:29, 30	95	11:30	90
8:31	99, 125, 273	12	205
8:34	146, 312	12:1–12	102, 122, 126, 170, 261
8:34–38	139, 144, 146, 195	12:10	165, 184
8:35	73	12:13–17	214
8:38	99, 147, 263f.	12:17	227
9:1	265f., 299, 324	12:18–27	273
9:2–10	321	12:25	223
9:11–13	128	12:28–34	195, 213, 229
9:12, 13	90, 129	12:29, 30	227
9:33–50	214, 233, 236, 350, 369f.	12:35–37	95, 98, 111
9:35	240, 243	12:44	215
9:38–41	237	13	185, 261, 295–297, 344
9:42	42, 236–238	13:2	155
9:42–50	213f., 232f.	13:5–7	285f.
9:43–48	141, 144, 195, 237f., 246f., 263	13:7–20	294
		13:8	283
9:49, 50	228, 358	13:9–13	267, 293, 362
9:50	66, 225, 232	13:10	160, 267f., 291f., 362
10:1–12	3, 25, 193, 218	13:11	200, 210, 280, 294
10:5	206	13:13	73, 291f., 294
10:6	108, 171, 218	13:14–27	286
10:9	218f., 225, 254	13:19	294

13:24 294
13:24–27 261
13:26 263
13:27 263, 285
13:30 200, 265f.
13:32 103, 266, 284
13:33 280, 298
13:33–37 264, 267, 298, 300–302, 370
13:34 282, 296, 298
13:37 247
14:22–26 130
14:25 129, 261, 273
14:27 129, 247
14:32–42 126
14:35, 36 132
14:36 102, 112, 145, 247, 249, 251
14:37 278
14:38 247, 250f.
14:58 154, 157f., 185, 188, 362
14:61 97
14:62 95
15:26, 27 127
15:29 154
15:29, 30 157
15:32 327
15:34 126, 129
15:38 186, 189
16:7 330

Lukas
1, 2 90
1:1–4 365
1:13 308, 315
1:32 102, 305
1:35 305, 308
1:57 306, 308
1:69 305
2:4, 11 305
2:6, 7 306
3:3 309
3:4 91
3:7–9 309
3:15 313
3:16 210
3:22 209
4:1–11 313
4:5 38
4:16–21 36, 50, 209
4:18 41, 63, 97, 200, 311, 319
4:19 48, 97
4:32, 33 103
5:12–16 42, 196
5:15 316
5:20, 21 130
5:27–39 196
5:31, 32 40
5:32 66, 107, 134
5:34 44, 170
6:1–11 195
6:14 154, 284
6:20 31, 41, 50, 72, 97, 206, 214, 319
6:20–49 194
6:21 69
6:22 66, 267
6:22, 23 294
6:27–36 226f., 234, 257–259, 350
6:31 213, 230
6:32 232
6:35 258
6:36 234, 259
6:37, 41 238f.
6:46 111
6:46–49 201, 263, 267
6:48, 49 184
7:18 90, 128
7:18–22 36
7:18–35 92
7:19 37, 42
7:22 40, 50, 97
7:23 238
7:24–35 69
7:27 104
7:28 43, 261, 306, 308
7:28–35 70, 92
7:29, 30 69, 92
7:33, 34 44, 107
7:35 93, 107
8 44
8:1–3 41
8:4–15 78, 260f.
8:8 80
8:10 73, 75, 118f.
8:11 80
8:12 80, 347
8:12, 14 300
8:16 228
8:17 82
8:19–21 32, 152, 170, 223, 232
8:48 42
9:1 149, 175, 179
9:1–6 149
9:2 31, 42, 149, 175, 179
9:3 149
9:5 59, 149, 153, 175, 236
9:8 90

9:8–10	236	12:2	82
9:22	125	12:8	115
9:23–27	139, 144, 146, 195	12:10	200
9:24	73	12:11, 12	294
9:25	146	12:12	200, 210
9:26	147, 263	12:22	300
9:27	265, 299, 324	12:22–34	214f.
9:28–36	321	12:31	69
9:41	228	12:32	116
9:46–50	236	12:33	76, 195
9:48	237, 240	12:33, 34	214
9:49, 50	237	12:34, 35	296f.
9:51–53	41	12:35, 36	278
9:57–62	152	12:35–38	300
9:58	319	12:35, 40	284
9:60	144	12:35–48	264, 295, 300
10:1	117, 175, 177, 179	12:36	170
10:1–16	149	12:36–38	277, 301f.
10:5, 6	66, 233	12:37	200
10:7	3, 26, 172–174, 352	12:39, 40	27, 276
10:7, 8	179, 343	12:41–48	111, 214, 267, 281
10:8	174f.	12:49	107
10:9	31, 42, 175, 179	12:50	126, 129, 148
10:11	59, 175	13:6–9	170
10:12–15	59	13:16	40
10:16	149, 153, 175, 179	13:18, 19	31, 170, 260f.
10:18	38	13:21	362
10:21, 22	117f., 120, 181, 336	13:25	111, 278
10:22	102, 120, 122	13:25–27	263
10:23, 24	36, 118f.	13:34, 35	261, 296, 300
10:25–28	41, 213, 230	14:11	240
10:25–41	41, 160, 195f.	14:12–14	41
10:26, 27	206	14:15–24	163, 224, 261
10:33	316	14:26	144, 223
10:38–42	213, 223, 351	14:27	139, 144, 195, 327
11	59	14:34, 35	228
11:2	32, 43, 260	15	134
11:4	234	15:2	236
11:9, 10	215	15:3–7	40
11:13	200	15:6, 9	45, 66
11:14–23	38, 56	15:7	69
11:16	176, 210, 317	15:18	31
11:20	38, 43, 66, 324	15:20	316
11:29–32	210, 317	15:24	60
11:31, 32	59	15:32	45
11:37–42	196	16:16	92, 199f., 206, 218
11:37–54	205	16:16–18	198
11:39–44	41	16:18	3, 194, 198, 253f.
11:40, 41	86	16:19–31	41, 263
11:47–51	261, 288, 290, 293, 302	17:1, 2	213, 232, 236–238
11:49	107	17:1–4	232
11:50	261, 265, 288	17:3, 4	154
12:1	295–298, 302, 362	17:6	73

17:10–17 207
17:11–19 41
17:19 42
17:20, 21 67f.
17:21 72
17:22–37 263, 295, 302
17:24–31 266, 282, 301
17:33 144, 195, 301
17:34, 35 276, 279, 299, 301
18:1–8 283
18:8 264
18:9–14 40f., 52
18:13 43, 138, 347
18:14 69, 240
18:15–17 214, 236
18:17 43, 236
18:18–23 195
18:22 75
18:24–30 76, 214
18:27 205
18:28 195
18:29, 30 223
18:31–34 125
19:1–10 41f.
19:6 43
19:10 107, 134
19:11 37, 260
19:11–27 111, 267
19:17 281
19:17–19 214
19:28–40 96, 131
19:34 111
19:45 155
20:4 90
20:9–19 103, 122, 126, 170, 261
20:17 165, 184
20:20–26 214
20:25 227, 365
20:27–40 273
20:35, 36 223
20:41–44 98, 111
21 185, 261, 292, 295, 344
21:4 215
21:8, 9 285f.
21:9–24 294
21:12–19 267
21:23, 24 271f., 289, 290f., 293f., 344
21:27 263
21:28 280
21:32 265
21:34–36 281, 283f., 291f., 295, 300–302, 338, 344, 351
22:15–20 129f., 347
22:18 143, 261
22:20 141
22:23 111
22:24 325
22:24–27 213, 240
22:27 242
22:28–30 72, 96, 116, 160
22:30 150, 214
22:35–37 178
22:37 129
22:39–46 126
22:42 145, 249
22:53 326
22:67 97
23:19 127
23:34, 43 134
24:33–36 330
24:37 286
24:44 199, 206, 230
24:50, 51 333

Johannes
1:1–18 106, 139
1:12 62
1:20 310
1:23 91
1:33 210, 313
2:19 185, 187
2:19–22 106, 159, 189
3:3 201
3:3, 5 31
3:5 67
3:22 153
3:22–4:3 90
4:1 153, 160
4:21–24 157
5:1–18 195
5:39 36
6:15 42, 96
6:51–59 133, 141f.
7:18 313
8:12 229
8:31–36 207
8:46 313
8:58 106, 307
11:45–53 127
12:25 144
12:27 247
12:27–32 133
12:31 38, 139
13:1 133f.,
13:1–20 133
13:20 176, 236

13:34 230f., 352
14:30 56
15 170
15:12, 17 230
16:33 139
17:3, 21–23 41
17:5 106
17:15 249
18:11 145, 247
18:28 131
19:14 131
19:17 327
19:26, 27 134

Apostelgeschichte
1 330, 333
1:6, 7 260, 266, 272
1:6–11 333
1:7 284
1:8, 21, 22 364
2:34, 35 112
2:36 105
2:42, 44 167
3:22 95
4, 5 76
4:32–5:11 76, 215
6:8–7:53 357
7 165
7:5 115
7:13, 14 186
7:48 188
8:1, 3 357
9:4 167
9:5 110
9:10–23 357
10:38 311
13:24–25 309
13:33 308
14:3, 9, 10 56
16:18 56
17:24 188
18 91
18:2 270
18:24 117
18:24–28 310
18:24–19:7 90
19:1–10 310
19:4 309
19:11, 12 56
20:10 56
20:17–35 330, 365
20:35 178, 316
22:8 110
26:15 110
28:23, 31 365

Römer
1 57–59, 121, 134, 137f.
1:1 1, 109, 292
1:1–5 45f., 350, 363
1:3 103, 106–108, 305, 307f., 361
1:3, 4 105, 330f., 333
1:4 105, 108
1:5 61, 292
1:7 105
1:16 51, 56, 109, 147, 162
1:17 51, 60, 320
1:16–18 49, 60
1:23 58
1:24, 26, 28 58
1:29–31 58, 87
1:32 49
2 59, 81f., 137f.
2:1 239
2:2 49
2:5–7 215
2:6 272
2:9, 10 162
2:10, 11 49
2:13 62
2:16 49, 59, 81f.
2:28 59, 82
3 53, 135, 137f.
3:4 49
3:8 197
3:9 59
3:11, 18 58
3:21 47
3:21–26 133f.
3:22 320
3:23 59, 134
3:24 58, 135
3:25 136–138
3:26 320
3:30 62
3:31 47, 202
4 46, 49, 53
4:16 320
4:25 8, 76, 138, 326
5 108, 313
5:1–11 53, 77
5:3 294
5:6 317
5:8 134
5:9 57

5:10	62
5:12–21	59
5:15, 19	115, 243
6	135, 168, 312
6:3	61, 139, 207
6:13, 19	246
6:14	204, 215
6:14–23	135
6:17	364
6:20, 22, 23	58
7	58, 203f., 219, 250f., 254
7:1–4	169
7:4	123, 169
7:4–6	202
7:10, 12	203
7:14–25	250
8	62, 121, 207, 249f., 311, 314
8:1	165
8:2	204
8:3	105, 107, 121–123, 136, 230, 308
8:4	123, 204
8:13	146, 246f.
8:14	101
8:14–18	62
8:15	24, 102, 112, 207, 249, 311f., 314
8:15, 16	316
8:17	105, 139, 147, 166, 273
8:18–23	213
8:19	54, 62
8:20, 21	54, 273
8:22	283
8:23	48, 135, 208, 273
8:26	250
8:29	105
8:32	76
9	207
9–11	46, 109, 123, 161f., 270f.
9:5	106, 108
9:22	271, 291
9:27	249
9:33	184, 238
10:4	204
10:9	61, 110
10:12	162, 211, 255
10:13	110, 207
10:14–17	78
10:16	61, 79
10:17	61, 364
11	61, 162, 271f., 292
11:17–21	170
11:24, 25	271
11:25–26	272f., 291f.
12–15	29, 252f., 268, 348
12:1	165, 227
12:2	62, 322
12:4	55, 166
12:6–8	76
12:8–10	204
12:9	235
12:9–21	55, 258
12:10	240
12:12	294
12:14	225, 257
12:14–20	225
12:16	240f.
12:17–20	226
12:17	226–228
12:18	226, 233, 235
13	212, 229, 269, 281
13:1	211
13:1–7	211, 227, 270
13:3	270, 327
13:8	210, 230
13:8–10	230f., 234
13:10	47
13:11–14	48, 235, 268, 280, 284
13:14	216, 235
14, 15	210, 235, 237f.
14:1–3	235f., 238, 316
14:10, 12	239
14:4–12	239
14:13–24	206
14:14	24, 83, 85–87, 217, 235, 344, 348, 356, 364
14:17	65–68, 85
14:19	186, 233
14:19, 20	84
14:20, 21	185
14:21	316
15:1	231, 241, 317, 327f.
15:1–3	240, 348
15:3	147, 216, 327, 329
15:4	240, 328
15:5	240, 363
15:7	216, 231, 235f., 239
15:7, 8	318
15:8	152, 162, 241, 308, 315
15:9–12	47, 162
15:12	305
15:18, 19	56, 315, 317
15:19–24	270
15:25–28	163, 165
15:26–29	215
15:27	164

15:31 165
16:1–7 212
16:19 178f.
16:20 56
16:25 82

1 Korinther
1, 2 56, 119, 210
1, 2, 3, 4 5, 75, 117f., 120f., 123, 336
1:3 105
1:5–7 120
1:9 121
1:11–13 183
1:13–17 310
1:17 176
1:19 117f., 121
1:20 62, 118
1:21 118, 121
1:22–24 118–120
1:23 238, 317
1:24 106
1:30 49
2:2 46
2:6 117
2:6, 8 62, 118
2:7 117, 120
2:8 294, 322, 327
2:9 119
2:10 117
2:11 118, 121
2:13 120, 294
2:15 120
3 184–187
3:1 117f., 120
3:6, 9 79, 184, 187
3:9–16 183
3:12–15 272
3:13 282
3:15 272
3:16 24, 164f., 187, 207, 362
3:16, 17 185, 348
3:17 354
3:18 62, 118
3:21–23 121
4 112, 252
4:1 109, 119
4:1–5 119, 216, 281
4:4, 5 272
4:5 81, 120, 281
4:8 71f., 120, 215, 252
4:8, 9 223
4:9 243
4:9–13 319
4:10 280
4:12 226, 328
4:17 319
4:20 65–67, 118f.
5:3–5 190
5:5 55, 190
5:6 24, 362
5:7, 8 135
5:11 190
6 86f., 167, 169, 220, 222, 255, 349
6:1 190
6:1–8 238
6:2 24, 116, 190
6:2, 3 362
6:4 190
6:7 227
6:9 24, 65–69
6:11 67, 110, 207, 311
6:12 86f., 197, 202f., 353
6:12–19 207
6:13 348
6:15 166
6:15, 16 220, 362
6:19 165, 187f., 207, 362
6:20 135, 243
7 5, 25, 212, 219–221, 224f., 253, 319, 343, 349, 358
7:1 87
7:3 169, 228, 255
7:3, 4 220
7:5 313
7:9–11 25f.
7:10–12 3f., 23–25, 83, 194, 217–220, 275, 343, 349, 353, 356, 361, 364
7:11 25, 218
7:12–16 219, 222f.
7:15 55, 211, 233, 235
7:19 202, 206
7:20 211
7:23 135, 243
7:26 294
7:29–31 224, 268
8–10 235
8–11 172, 210
8 206
8:4, 5 215
8:5, 6 109
8:6 106, 122
8:11 238
8:12 280, 296
8:13 236

9 172–178, 180, 192, 225, 349, 358
9:1 179
9:1–3 323
9:4 179
9:5 176, 179, 306, 319
9:6 174, 177
9:6–11 177
9:7 79, 184
9:11 79
9:14 3f., 23, 26, 83, 172–174, 217, 258, 275, 343, 349, 353, 356, 364
9:14–16 179
9:18 177, 179
9:18, 19 241, 358
9:19–22 191, 240, 242
9:21 216, 231, 360
10 135, 168, 314
10:1–13 314
10:2 166, 313
10:3, 4 168
10:11 62, 268
10:13 313
10:16 142, 147, 167
10:17 166
10:19–21 215
10:23 203, 353, 356
10:24 241
10:27 174, 179
10:33 241f.
10:33–11:1 240
11 3, 141, 212, 222, 255f., 326, 343
11:1 329
11:1–16 221
11:2 363f.
11:3 121, 167, 169
11:11, 12 255
11:23 83, 141, 217, 248, 326, 352, 363f.
11:23–25 130, 326, 364
11:26 143
11:27–29 167
11:30 316
12–14 120, 166, 186, 207, 210, 281
12 55, 207
12:3 110
12:8 120
12:12, 13 166, 312
12:13 61, 147, 168, 207, 210f., 255, 311
13 74, 76f., 209, 215, 335, 359
13:1–3 120, 358
13:2 73–77, 119, 315, 348
13:3 73, 76, 215
13:4–7 319
13:8–10 200
13:12 122, 208, 273
13:13 60, 73
14 212
14:2 120
14:3, 5, 12 183
14:5, 18 317
14:25 82
14:26 120, 183
14:32, 33 213
14:37 361
15 57, 108, 113, 246, 332, 363
15:1–5 61, 356, 364
15:3 134, 328, 352, 356, 363f.
15:3–9 46, 329
15:5 150, 180, 315
15:5–8 180, 332
15:6 330
15:8 333
15:9 162
15:20 48
15:20–28 111–113
15:22 165f.
15:24 65f.
15:24–28 56, 121f., 272f.
15:25 54
15:27 106, 115
15:28 121, 213
15:32 315
15:35–57 331
15:49 108
15:50 57, 65f., 181, 273, 279
15:52 273, 276, 298
16:1 163, 165
16:12 310
16:13 278
16:22 111f.

2 Korinther

1:2, 3 105
1:5 327
1:17, 18 26, 244
1:19–21 245
1:21, 22 312
1:22 62, 208
2:10 176, 191
2:11 55
3 203f., 222f., 321, 323, 325f.
3:1–6 321

3:1–4:6 321f.
3:18 108, 208, 322
4:4 55, 62, 79
4:5 240
4:6 322
4:10 76, 327
4:10, 14 187
4:11 326
5:1 165, 185, 187f., 348, 354
5:5 62, 208
5:12 322
5:14 148
5:16 10, 360f.
5:17 47, 53
5:18–20 53
5:19 47, 54
5:20 176
5:21 49, 53, 136, 308, 313, 319
6:2 48
6:4 294
6:4–10 319
6:10 319
6:14 72
6:14–18 215, 222
6:14–7:1 164
6:16 164f.
7:4 294
8, 9 163, 319
8 4, 215, 319
8:4 165, 167
8:9 106, 308, 319
8:13, 14 215
9:1 165
9:10 79
9:12 165
9:13 167
10–12 180
10:1 319
10:8 183
11:2 169f.
11:5, 6 323
11:7 178f., 240
11:13 173
11:14 55, 313
11:23–27 319
11:29 236, 238
12:7 55
12:7–10 3, 250, 313
12:10 294
12:11, 12 315, 323
12:12 56, 175f., 179, 317
12:19 183
13:1 189
13:4 317, 327
13:10 183, 185f.
13:11 233

Galater

1 180, 182
1:4 62
1:11, 12 356
1:12 341
1:15, 16 45, 104, 122, 162, 181f.
2 11, 177, 180, 183, 323, 325
2:6 348
2:6, 9 183
2:7 152, 180, 182, 315
2:7, 8 162
2:8, 9 162, 177, 179
2:9 182f., 321, 323, 348
2:11 182
2:11–14 181
2:14 182
2:16 320
2:17 205
2:18 185f., 348, 354
2:19 139, 146, 186, 327
2:20 76, 326
3:1 328, 364
3:2 120, 207
3:5 56, 315
3:8 166
3:13 135f., 307, 333, 350
3:13, 14 305
3:21–26 204
3:22 320
3:23–4:6 311
3:23–5:1 135
3:26, 27 167, 311f.
3:28 55, 162, 167, 207, 211, 213, 222, 255f.
4 24, 121, 123
4:3 56
4:4 47f., 105, 107, 121–123, 204, 251, 305–308, 363
4:4, 5 333, 350
4:5 135
4:6 102, 112, 207, 249, 251, 311
4:9 56
4:13, 14 176, 251
4:21–31 307f.
5:5, 6 77
5:6 61
5:13 230, 240
5:13, 14 229, 231
5:14 47, 204, 230

5:16, 17 251
5:19–21 67f.
5:21 65
5:22 208
5:22, 23 319
5:24 246f.
6:1 191, 313
6:2 210, 216, 230f., 233, 327, 344
6:7, 8 79
6:10 210, 234
6:14 46, 327
6:15 47
6:17 327

Epheser
1:8–11 119
1:9, 10 54
1:10 48, 273
1:14 62, 208
1:20 112, 333
1:22 54, 115, 166
2 214
2:1–3 58
2:1–5 60
2:13–18 54f.
2:18–22 164, 186
3:2–4 119
4:2 319
4:2–5 77
4:7–10 333
4:15 166
4:32 233f.
5 169, 301
5:2 76
5:5 65, 67f.
5:14 278
5:21–6:4 211
5:22 211
5:23 166
5:24–33 168
6:5 211
6:9 109
6:10–20 294
6:11–18 284, 302
6:12 56, 181

Philipper
1:1 109
1:4 284
1:16 292
1:23 148
2 108, 210, 242f.
2:1 316
2:1–11 242
2:2–9 241
2:5 105, 329
2:5–11 106, 243, 313f., 333, 350
2:6, 7 106, 116
2:7 107, 116, 241, 307f.
2:8 241, 251, 307, 327
2:15 178, 228
2:19 83
2:21 241
3:7–11 146
3:8 208
3:9 49, 320
3:10 139, 327
3:17 364
3:20 57
3:21 115, 322, 331
4:1, 2 110
4:6 215
4:18 159

Kolosser
1:2, 3 78, 105f.
1:3 77, 284
1:6 78f.
1:13 65, 326
1:14 135
1:15–20 106, 139
1:16–20 273
1:17 106
1:18 166
1:19 54, 294
1:24 294, 327
2:3 106
2:6 363
2:8 56, 87
2:8–12 139
2:8–19 106
2:11 188, 308
2:14 328
2:15, 20 139
2:20 56
2:21, 22 86f., 348
3:1 112
3:1, 2 215
3:5 246f.
3:6 57
3:10 108, 255
3:11 162, 211, 255
3:12 234, 316
3:12–14 233f., 258
3:16 259, 364

3:17 216
3:18, 22 110, 211
4:1 109
4:2 251, 278
4:3–6 294
4:5, 6 228
4:7, 17 110
4:11 65f.

1 Thessalonicher
1:3 77
1:5 56, 207, 315
1:6 78f., 318, 329
1:7 364
1:9 215
1:9–10 309
1:10 57, 268, 272f., 275
2:5 211, 245
2:12 65f., 68, 211
2:13 78f., 233, 364
2:13–16 24
2:14–16 290, 293, 327
2:15–16 288f., 293, 302f., 338
2:16 270f., 285, 292, 353, 360
2:18 55
3:3, 4 294, 362
3:4 272
3:5 55, 313
3:7 294
3:12 233f.
4 112, 279–282, 299–302, 348
4, 5 274
4:1 83, 85, 233, 363f.
4:2 281, 362
4:4–7 86
4:8 176, 179
4:9 233
4:13–18 223, 268, 353
4:14, 15 268, 275, 299
4:15 272, 274f., 279, 295, 343, 356, 364
4:15, 16 276
4:16 57, 291, 298
4:16–17 279
4:17 273, 299
5:1, 2 24
5:1–11 216
5:2 27, 100, 276, 283, 362
5:3 272, 282, 284, 301f.
5:3–8 284, 291, 300f.
5:3–9 283
5:4 276, 278, 281
5:5–7 277
5:7 281
5:8 77, 284
5:10 269
5:12 211
5:13 211, 233
5:14 211, 269, 316
5:15 227f., 233f.
5:17 284
5:19, 20 207

2 Thessalonicher
1:3 233
1:4, 5 65f., 294
1:5 223
1:7–10 272
1:8, 9 272
1:8–10 57
1:10 273
1:11 284
1:12 106
2:1–2 271, 285
2:5 271, 275, 285
2:6 362
2:8 272
2:9 55, 315
2:14 287
3:5 328
3:6 191, 363f.
3:6–13 269
3:7, 9 318
3:8, 9 178
3:9 364
3:14, 15 191

1 Timotheus
1:17 71
1:20 55
2:5, 6 243
3:15 164
3:16 333
4:3 212
5:15 55
5:18 173
5:23 229
6:6–10 214
6:13 327
6:15 71
6:17–19 214

2 Timotheus
4:1 65
4:2, 6 283
4:18 65

Titus
2:13 106

Hebräer
1:3, 13 112
2:5–8 113
4:15 247, 313
5:7 249
5:7, 8 247, 313
5:8, 9 251
6:10–12 77
8:1 112
9:5 137
9:11, 24 188
10:12 112
10:20 189
10:22–24 77
12:2 112, 320
13:15, 16 159

1 Petrus
1:3–9 77
1:21, 22 77
1:22 233
2:4–6 164
2:7 184
2:8 238
2:9, 12 229
3:22 112

2 Petrus
1:16–18 323
3:10 100

Offenbarung
16:15 100
19:20 287

Sachregister

Aaron: 159
Abba: 24, 54, 62, 102–104, 107, 113, 123, 166, 207, 209, 248–251, 311f., 336, 344, 355
Abendmahl: 126, 130, 133–135, 140–143, 148, 165, 167f., 171, 207, 210, 240, 248, 269, 304, 326, 336, 341, 343, 349, 352, 363
Abraham: 46, 166, 261, 309, 320
Adam: 54, 59, 78, 107f., 114–116, 121, 124, 165–170, 336, 346, 357, 360
Ananus: 156
Antinomismus: 197
Antiochus Epiphanes: 33, 262, 270, 272, 286, 290
Aorist: 146, 148, 311, 317
Apokalypse: 262
apokalyptisch: 262, 298
apokryphe Evangelien: 22, 89
Apollos: 71, 117–119, 184, 256, 281f., 310, 352, 355
Apostel: 110, 113, 120, 133, 138, 149–152, 162–166, 172–184, 191f., 211, 243f., 248, 278, 288f., 308f., 312, 315, 319, 321–326, 329–334, 337, 341, 343, 345, 350f., 354–360, 364–368
Aquila: 270, 310
Auferstehung: 3–5, 7, 45f., 64, 97f., 104–107, 112, 119, 140, 145f., 158f., 171, 187f., 192, 216, 223, 249–251, 269, 273f., 279f., 300, 305, 312, 329–335, 338, 340, 343, 345, 349–354, 360–367
Authentizität: 11, 19, 21–23, 26, 28, 36, 40, 67, 73, 80, 84, 97, 99, 103, 111, 120, 123, 126, 130, 132, 135, 141, 144f., 150f., 154, 158, 194, 220, 267, 273, 282, 284, 295

Babylonischer Talmud: 39, 76, 150
babylonisches Exil: 34, 58, 135
Barabbas: 33, 127
Barnabas: 76, 174, 177, 182, 332
Beelzebul: 39, 327
Bergpredigt: 25, 28, 31, 41f., 59, 66, 184, 194f., 199, 213f., 225–228, 230, 238, 243f., 252f., 283, 337, 344

Caligula: 262
Calvin: 148
Cäsar: 212, 214, 227, 279, 345
Cäsarea Philippi: 154, 182
Charismatiker: 71, 74, 117, 208, 359
charismatisch: 39, 119, 207, 209, 341
Christologie: 46, 56, 62, 94, 105f., 112–115, 122f., 154, 158, 170, 209, 216, 326, 341
christologisch: 111, 120–122, 139, 165, 184, 235, 274, 309, 336, 340
Claudius: 256, 271
Corpus Paulinum: 4, 22, 55f., 65, 71, 121, 162, 181, 183, 283, 364
Cumanus: 270, 290

Damaskus: 59, 110, 167, 182, 203f., 216, 256f., 360, 369
Daniel: 35, 100, 116, 156, 170, 262, 264, 272
David: 34, 39, 45, 51, 95f., 98, 104–108, 111, 113, 152, 158, 164, 304–307, 346, 350f., 361, 366
Deuteropaulinen: 12, 22
Didache: 141
Dogmen: 2, 146, 148, 269

Ekklesiologie: 154
ekklesiologisch: 188, 352
Elia: 95, 324
Emmaus: 330, 333
Epheser: 12, 54, 167
Ephesus: 91, 106, 366
Eschatologie: 48, 53, 71, 133, 162, 166, 212f., 291, 295, 338
eschatologisch: 21, 28, 32, 35–37, 47–53, 57, 67–69, 77, 88–92, 95, 102, 113f., 133, 140, 143, 150, 154, 156f., 160, 166, 170, 185, 192, 198, 200f., 205, 208, 212, 220, 242, 248, 252, 262, 264, 268f., 272–302, 306, 324, 338, 340, 344, 348f., 360, 370
Essener: 92, 127, 131, 153f.
Ethik: 193–202, 206–208, 216f., 246, 267f., 337, 344, 363
eucharistisch: 133, 167f.
Eva: 78, 168
Evangelien: 6f., 10–27, 31, 36, 38, 40, 42–46, 50, 54–63, 66–82, 85, 89, 92, 94, 96, 98, 104, 112, 114f., 119, 124–127, 140f., 144, 149f., 154–161, 170, 172, 174, 180, 182, 184f., 188, 193, 195f., 200, 203, 207, 209f., 218f., 231, 237, 240, 246f., 254, 261, 263–265, 283, 293, 295f., 304, 306, 311, 313, 316f., 320–333, 336, 338–340, 342, 346f., 349–351, 354, 362, 364–370

Evangelisten: 10, 25, 27, 31, 36, 39, 76, 78, 91, 94, 99, 125, 127–131, 141f., 149, 155–157, 185, 196, 201, 209f., 226, 232, 249, 253, 262, 266, 288, 297f., 309, 311, 316, 321, 323, 327, 347, 349, 351, 370
Exodus: 43, 132, 135
Ezechiel: 42, 100, 156

Galater: 55, 210, 230, 246, 248, 328, 355, 364
Galiläa: 1f., 7, 27f., 111, 193, 265, 330, 341, 365
Gethsemane: 102, 126, 145, 247–251, 278, 280, 313, 326, 338
Gleichnisse: 3, 20, 27, 40, 44f., 52, 55, 60, 66, 70, 74, 78–80, 88, 92f., 100, 103f., 113, 122f., 126, 131, 138, 158, 163, 170, 184, 192, 214, 224, 234, 242, 257, 261–267, 277–284, 288, 293, 295–301, 316, 336–338, 344, 348f., 353f., 359
Gnostiker: 208, 325
gnostisch: 167, 256
griechische Mysterienreligionen: 2, 9, 61, 79, 140

Habakuk: 50
Hagar: 307
Hananias: 357
Hanukka: 33
Heidenmission: 160, 162f., 175, 180, 196f., 202–205, 211, 267, 270–272, 291, 336, 338, 340f., 366
Heiliger Geist: 6, 48, 62, 65–67, 78, 105, 110, 152, 165, 187f., 207, 210, 247, 251, 294, 304, 308, 313, 331
Henoch: 104
Herodes Antipas: 90, 128, 155f., 193f.
historischer Jesus: 7f., 12, 16–19, 83, 100, 217, 360f.

Inkarnation: 319, 333, 361, 367
Isaak: 261, 307f.
Isai: 34
Ismael: 307f.
Israel: 32–34, 46, 51, 68, 91, 101f., 109f., 116, 123, 129, 135, 150–156, 159–162, 166, 170, 177, 179, 203, 208, 260, 265, 271f., 291, 314, 336, 339, 343
Israeliten: 32, 34, 42, 100, 137, 156, 314, 361

Jakob: 156, 160f.
Jakobus: 145, 177, 180, 183, 240, 243, 248, 323–325, 329–332, 345, 348, 366f.
Jeremia: 42, 51, 155f., 208
Jerusalem: 127, 130f., 152, 157–159, 163–165, 181–183, 215, 238, 262f., 270f., 286, 290–294, 323, 330, 332, 336, 338, 344f., 357
Jesaja: 34, 36, 87, 95, 97, 129, 138, 156
Joël: 208
Johannes: 21f., 31, 40, 62, 90f., 96, 98, 101, 103, 106, 128, 131, 133, 139, 142, 145, 157, 159, 170, 177, 183, 187, 198, 200f., 209f., 213, 230–233, 243, 248, 306, 310, 312, 323–325, 345, 348, 366
Johannes der Täufer: 32, 36–40, 43, 61, 69f., 89–94, 97, 104, 107, 118, 126–130, 140, 153, 159, 193, 200, 210, 238, 240, 265, 306, 308–310, 344, 351, 364
Jona: 317f.
Josephus: 33, 70, 90, 100, 128, 156, 193, 262, 270
Judaisten: 49, 186, 348, 356
Judas Ischariot: 150
Judas Makkabäus: 33
Judäa: 51, 90f., 128, 153, 270, 272, 286–289
Judentum: 15, 51, 59, 63, 87, 89, 96, 100f., 104, 132, 140, 149, 152, 154, 156, 162f., 186, 188, 205, 289, 341, 354
Justin: 226

katechetisch: 228, 259
Kephas: 117, 154, 182f., 330, 352
Klemens v. Alexandrien: 256
Kolossä: 106
Kolosser: 12, 54, 106, 139, 167, 246
Korinth: 71, 143, 191, 207, 211f., 219, 221–224, 256, 273, 329
Korinther: 71–77, 86, 118–120, 135, 167–169, 175, 179, 183, 185, 190f., 204, 208–211, 221f., 225, 227, 244f., 255, 281, 314, 317, 329, 331, 345, 352–354, 363
Kreuzigung: 8, 128, 131, 144, 155, 159, 188f., 205, 217, 312, 328, 340, 366
Kyniker: 88
Kyros: 95

Levi: 156, 196
Lot: 282, 295, 346
Logienquelle: 16, 19, 73, 92, 118, 151, 218, 257, 277, 351
Lukas: 12, 16f., 20f., 26f., 31, 36, 38, 40f., 45, 69, 71, 75f., 79–93, 97, 100, 102, 119, 121, 130f., 134, 141–146, 150–154, 163, 165, 173–179, 184, 192, 195, 198f., 209, 223–228, 232, 236f., 243, 249, 251, 254, 257, 262, 264f., 277–284, 289–293, 297–306, 314, 318, 321, 325, 330, 333–336, 343, 347, 350–352, 364f.
Luther: 16, 52, 148

Makarius: 77
Makkabäer: 33f., 37, 129, 286
Maria: 221–224, 252f., 304, 306, 337, 345, 353
Markus: 16f., 20f., 26, 31, 36, 40, 43, 62, 71, 73,

75–80, 84–87, 94–97, 100, 102, 128, 131, 139, 141–146, 149–159, 177f., 187f., 194, 199, 209, 218, 220–225, 228, 230, 232, 236f., 246, 251, 254f., 261–267, 281, 286f., 291–294, 297–304, 317, 321f., 325f., 330, 343, 350f.
Marta: 221–224, 252f., 337, 345, 353–355
Matthäus: 12, 16f., 20f., 26f., 31, 38, 40, 69–80, 84–86, 90f., 93, 97, 100, 116, 121, 128, 131, 139, 141f., 145, 149–151, 153–179, 182, 184, 187–200, 209, 218–238, 244, 249–257, 262–267, 277–282, 286f., 289, 291, 293f., 299, 303–306, 314, 318, 321f., 330, 334, 337, 343, 350, 351f.
Memar Marqa: 325
Menschensohn: 5, 55, 108, 111, 114, 122, 132f., 156, 170, 240f., 248, 262–265, 276, 279, 282–286, 300, 336, 344, 346
Messias: 90f., 95–98, 101f., 104, 108–114, 127f., 132, 153f., 159, 170, 181, 203, 287, 336, 346, 361
Midrasch: 27
Mose: 95, 103f., 132, 135, 166, 193, 196, 199, 201, 203f., 216, 223, 321–326, 360

Nazareth: 36, 48, 50
Nebukadnezzar: 35
neuer Bund: 131f., 142f., 160, 199, 204, 206, 208, 210, 233, 321f., 337
Nietzsche: 2
Niniviten: 317
Noah: 282

Offenbarung: 9, 119–121, 141, 181–183, 209, 248, 282, 287, 295, 321–323, 345, 354, 356, 366
Onesimus: 211
Ostern: 98, 101, 153, 157, 191, 342, 368

Palästina: 33–38, 64, 70, 96, 108, 126f., 141, 215, 266, 309, 354, 368
Parusie: 103, 170, 262, 266, 272, 279, 282, 292, 299f., 343
Passa: 127, 129, 131f., 135, 137, 142f., 160, 207
Passion: 3, 147, 159, 248, 253, 319, 326–328, 333, 343, 348, 350, 363
Petrus: 133, 152–154, 158, 162, 177, 180–185, 195, 221, 248, 297, 322–325, 330, 332f., 336f., 345, 355, 366f.
Pfingsten: 209, 217, 340, 366
Pharisäer: 25, 41, 46, 52, 59, 68f., 127, 138, 193f., 196–198, 201, 203, 205f., 218, 235, 288, 331, 356
Philemon: 211
Philipper: 228, 316
Philo: 114
Pontius Pilatus: 33, 126–128, 262, 327f.
Priszilla: 270, 310
Propheten: 74, 76, 133, 275

Qumran: 32, 36, 89, 91f., 95, 153, 159, 164, 196, 265

Reich Gottes: 6, 13, 29, 31f., 35, 37–45, 48, 52f., 57, 60, 63–74, 85, 88, 92, 94, 96, 100, 109, 118f., 121, 126f., 129–131, 143, 149f., 153, 161f., 175, 198f., 209, 215f., 223, 243, 256, 260f., 264–266, 273f., 280, 300, 324, 335, 339, 341, 355, 359
Ritualgebote: 195, 197, 200, 206, 337
Rom: 68, 85, 170
Römer: 33, 47, 55, 105, 290
Römisches Reich: 64, 96, 289, 298, 368

Sabbat: 103, 127, 131, 195, 199, 201
Sacharja: 35, 129, 156
Sakramente: 135, 140f., 147, 168, 171, 339, 341, 359f.
Salomo: 39, 164, 306, 318
Samarien: 128, 152
Samaritaner: 41, 55, 151, 160f., 195f., 214, 257, 260, 316, 318, 325, 345
Sara: 307
Satan: 38–41, 55–57, 190, 273, 313f., 335
Saul: 205
Schöpfung: 199, 206, 212–214, 255, 273, 360
Schriftrollen vom Toten Meer: 69, 75, 91, 96, 100, 102, 153f., 158f., 164, 193
Seleukiden: 33
Septuaginta: 153, 157, 162, 238, 278, 283, 286, 294, 300, 308
Sexualität: 1, 3, 58, 192, 220, 224
Schilo: 156
Shakespeare: 347
Simon Barjona: 153f., 181, 324
Sinai: 42, 321, 325
Sirach: 106
Sklaverei: 2f., 54, 58, 135, 211, 273
Sodom: 282
Sozialethik: 31, 211f., 217, 272
Stephanus: 165, 357
Sueton: 270f.
Synedrium: 154, 293
Synoptiker: 22, 41, 56, 73, 82, 96, 98, 103, 106, 122, 128, 130, 135, 143, 146f., 158, 175f., 186, 200, 209f., 214, 232, 236–240, 253, 278, 289, 294f., 330, 336f., 344, 346
synoptisch: 5, 11, 15f., 20f., 26, 31, 38, 56, 59, 61–63, 66, 68, 73–75, 78–84, 90, 101, 104, 111,

113f., 121, 130–133, 138, 142, 144, 146f., 151, 157–159, 165, 170–173, 176, 179, 185, 194, 200, 209f., 217–219, 227, 229f., 239–247, 252f., 257–259, 264, 269, 274–279, 281, 283–286, 290–295, 298–300, 303, 313, 316–318, 326, 330–332, 340f., 348–350

Taufe: 3, 61, 67, 90f., 120, 126, 129f., 135, 139f., 143–148, 168f., 207, 209, 213, 222, 243, 255f., 309–314, 320, 333, 341, 345f.
Thessalonich: 270, 273
Thessalonicher: 24, 211, 233, 268f., 271, 274–276, 284–287, 294, 309, 338, 355
Thora: 191
Timotheus: 12, 294
Titus: 12

Urchristen: 9, 16, 147, 352, 369
Urkirche: 6, 9f., 13, 20, 76, 79, 84f., 89f., 96, 98, 112, 114f., 124, 129, 148, 153, 158, 161, 163, 180, 196, 218, 248f., 252, 266, 304, 309, 326, 330, 366, 368f.

Zachäus: 42
Zebedäus: 139
Zelot: 38
Zion: 34, 164
Zwei-Quellen-Theorie: 149, 151, 179, 230, 232, 252, 299